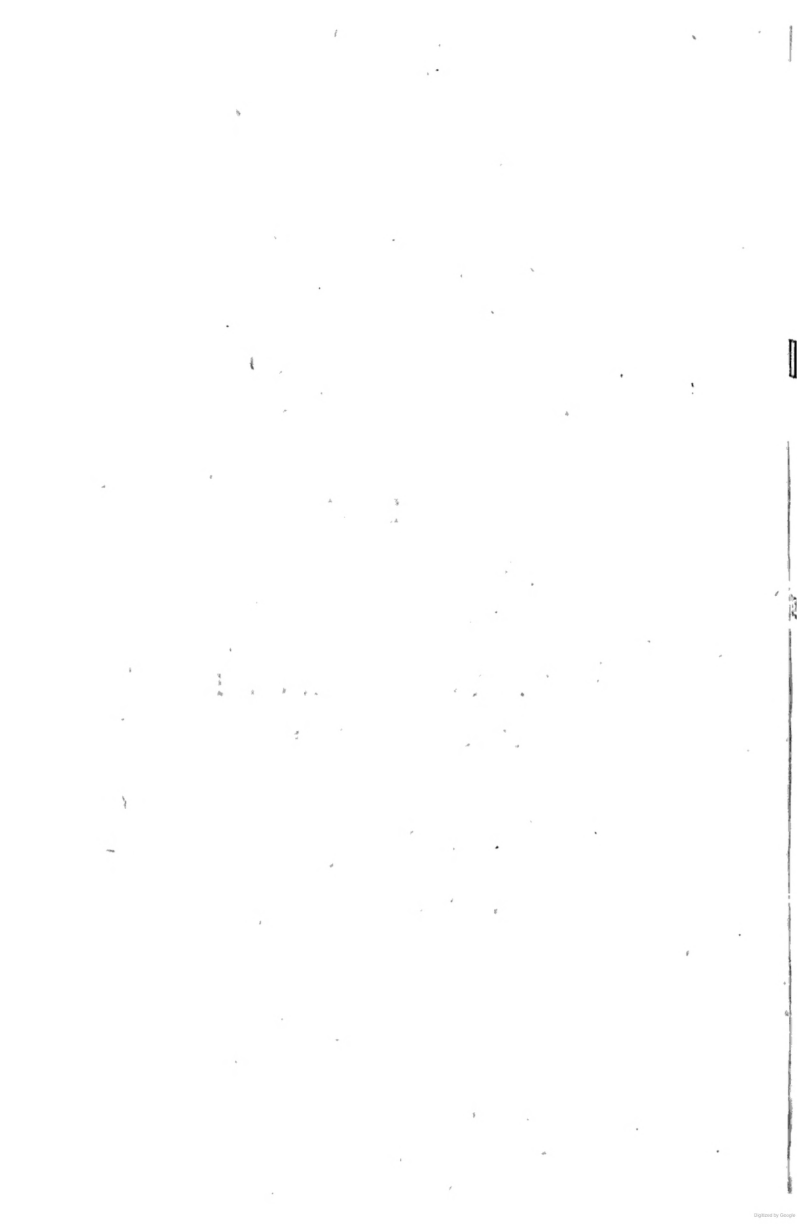
BIBLIOTECA
SCELTA
DI OPERE ITALIANE
ANTICHE E MODERNE

vol. 433

G. D. ROMAGNOSI

ASSUNTO PRIMO

ASSUNTO PRIMO
DELLA SCIENZA
DEL
DIRITTO NATURALE
DI
G. D. ROMAGNOSI

CON L'AGGIUNTA

DELLE SUE DUE MEMORIE

CHE COSA È EGUAGLIANZA?
CHE COSA E LIBERTÀ?

MILANO
PER GIOVANNI SILVESTRI
1841

AVVISO

L'Assunto primo della Scienza del Diritto naturale viene riprodotto sull'edizione di Firenze dell'anno 1832. Di quest'opera, piccolissima di mole, può dirsi ciò che fu detto del libro del Beccaria: « La tenuità del volume fa un mirabile contrasto colla grandezza dei principj, e colla elevatezza delle idee luminose che vi brillano. » Non è qui luogo a fare ulteriori osservazioni sul merito speciale di lei, ma è d'uopo avvertire che la presente ristampa è corredata di un nuovo documento illustrativo dell'Autore, estratto dai volumi 23 e 24 degli Annali Universali di Statistica, ecc., costituente un particolare Ragguaglio storico e statistico degli Studj di Diritto germanico e naturale in Allemagna.

E a fine di collegare insieme quelle materie che possono avere fra loro una certa analogia ho creduto di qui unire le *Due Memorie* del nostro Autore, che furono per la prima volta date alle stampe in Trento negli anni 1792 e 1793, intitolate = *Che cosa è Eguaglianza?*, = *Che cosa è Libertà?*

Queste due Memorie poi collimano sì bene con gli eletti e sani principj filosofici e dottrinali espressi in quest'Opera, che ognuno potrà agevolmente conoscere che le medesime erano indispensabili a renderla completa e vie maggiormente pregevole.

Con l'aggiunta adunque di questo interessante lavoro ai dodici volumi delle Opere di Romagnosi stesso, già compresi nella mia *Bibliòteca Scelta*, credo di aver fatto quanto si possa mai desiderare a questo riguardo.

IL TIPOGRAFO.

ARGOMENTO

DELL' OPERA

L'Assunto Primo della Scienza del Diritto Naturale forma l'argomento di questo scritto consacrato agli apprendenti. Sotto il nome di Assunto Primo io intendo di dinotare l'esposizione prima del soggetto che deve essere indi analizzato. Proporre, esaminare, dedurre sono le funzioni che compongono il corso di qualunque dottrina. Nelle cose fisiche la proposta è fatta, presentando il soggetto preparato dalla natura. All'opposto nelle cose morali è necessario crearlo coll'intelletto prima di sottoporlo alla meditazione. Nelle cose morali stesse v'è grandissima differenza fra le cose speculative e le cose pratiche, fra la scienza e l'arte, fra la contemplazione e l'opera. Nelle prime, raccogliendo le qualità e le leggi naturali più apparenti delle cose, si è fatto tutto ciò che è necessario per preparare il soggetto dell'esame; nelle seconde, per lo contrario, non si è fatto quasi

nulla [illegible] che quando la dottrina speculativa fosse stata [illegible]urita. In queste la proposizione del soggetto [illegible]bracciar deve tutte quelle parti, senza le quali la scienza sarebbe incompleta. L'analisi non è compiuta se tutto il soggetto non è esaminato. Ma l'attenzione non può tutto esaminarlo se tutto non è fatto presente. Ora perchè nelle pratiche dottrine tutto il soggetto sia fatto presente all'attenzione, che cosa si richiede? Un esempio determinerà la risposta a questa domanda. In un mio podere sta raccolta un'acqua stabile. Io formo il pensiero che quest'acqua servir potrebbe ad irrigar il mio fondo. Ecco in primo luogo un intento che io mi propongo. Ma, posto questo intento, io domando: Quest'acqua è di buona qualità, è dessa bastante al bisogno? Ecco in secondo luogo la ricerca su i poteri finali di quest'acqua. Scoperti i poteri finali, io domando in terzo luogo, Se io abbia i mezzi fisici e pecuniarj per guidarla dove fa d'uopo, e quali siano questi mezzi? Ecco una terza ricerca riguardante i mezzi esterni di esecuzione. Fissati questi mezzi, io domando, Se la massa dell'acqua abbia tanto di pendìo e di spinta naturale da servire, mediante la strada fissata, all'intento proposto? Ecco una quarta ricerca riguardante

le disposizioni naturali ed ingenite del soggetto a prestarsi al proposto intento. Scoperte queste propizie disposizioni, domando, Che cosa far dovrò per rattenere la deviazione o la dispersione della corrente, e per conservare l'opera mia? Ecco la quinta ricerca riguardante i sussidj artificiali.

Senza l'unione di tutte queste condizioni potrò io mai progettare l'opera divisata? Ora queste cinque condizioni sono appunto le membra che compor debbono l'Assunto Primo della Scienza del Diritto Naturale. Intento, poteri finali, mezzi di esecuzione, disposizioni naturali, sussidj artificiali: ecco gli argomenti che compongono questo primo assunto.

Qui la massa delle idee deve essere necessariamente compatta, ed imitare, dirò così, la natura, nella quale tutto esiste in un senso complesso, contemporaneo e continuo. L'analisi raffinata, risaltante, illuminata deve venir dopo. Un saggio di quest'analisi l'ho già presentato nella mia Introduzione allo Studio del Diritto pubblico universale, stampato in Parma quindici anni fa.

Qui io non parlo ai dotti, ma solo agli apprendenti. Quindi mi si perdonerà se definisco ogni vocabolo, il significato del quale non sia

più che notorio. Certamente lo studio precedente della moral filosofia deve aver preparata la mente degli allievi; ma chi può essere sicuro che le buone definizioni siano loro state insegnate, o che almeno non siano state da loro dimenticate?

Se conoscessi qualche opera che comprendesse le cose che ora espongo al pubblico, io mi asterrei di pubblicare questo scritto. Io mi rimetto al giudizio degl'intendenti per sapere se io abbia aumentato il catalogo dei libri senza necessità.

Milano, 15 agosto, 1820.

Questo volume è il *dodicesimo* delle Opere di *Romagnosi*, che fanno parte della *Biblioteca Scelta*: ecco i loro titoli:

La Genesi del Diritto Penale. *Sesta edizione*, con documenti illustrativi. *Due volumi.*

Condotta delle Acque secondo le vecchie intermedie e vigenti legislazioni dei diversi paesi d'Italia, colle pratiche rispettive loro nella dispensa di dette acque, Trattato; a cui si aggiunge la Vita dell'Autore scritta da *D. Sacchi. Terza ediz. con* 14 *Tavole* e *Ritr. Quattro volumi.*

Introduzione allo Studio del Diritto pubblico universale, premesse le Lettere dell'Autore al prof. Gio. Valeri. *Due volumi.*

Opuscoli su vari argomenti di Diritto Filosofico.

Principj fondamentali di Diritto amministrativo, con altri Opuscoli, ecc.

Dell'Indole e dei Fattori dell'Incivilimento, con Esempio del suo risorgimento in Italia. Edizione accresciuta di un'Appendice.

Il *Tip. Gio. Silvestri.*

RAGGUAGLIO

STORICO E STATISTICO

DEGLI STUDJ

DI DIRITTO GERMANICO E NATURALE

IN ALLEMAGNA

Havvi un aspetto nella storia letteraria il quale è sommamente importante per il modo di essere e per le produzioni interessanti di un popolo; e questo si verifica tutte le volte che gli studj influiscono direttamente sul sistema della convivenza, e segnano le vicende ed i progressi dell'incivilimento. Tale è lo studio del Diritto civile e naturale, il quale in via di limiti consacra i dettami della politica economia, ed associa il giusto coll'utile sociale, sia che lo consideriate nella sua tradizione, sia che lo valutiate nella sua influenza. Per questi titoli la relazione di quello studio eseguito dalle genti appartiene più che altri mai a questi volumi.

Egli è perciò che noi crediamo di riferire quanto il sig. Warnkonig ha pubblicato intorno allo studio odierno del Diritto germanico e naturale praticato in Germania. Benchè in Europa l'incivilimento sia proceduto dal Mezzodì al Settentrione; benchè la Germania abbia assai tardi partecipato alle istituzioni civili e religiose dell'Impero Ro-

mano; benchè i popoli partiti dal di lei seno abbiano distrutto il sistema di politico ordinamento della parte meridionale, ciò nonostante negare non si può che un'azione vicendevole fra la parte grezza e la parte illuminata non abbia comunicato un colore ed un temperamento all'Europa, nel quale ogni parte quasi spontaneamente sorse con un carattere comune, modificato solamente da circostanze locali. Ciò avvenne specialmente nell'Era moderna incominciata col XVI secolo, nel quale le genti europee si consolidarono in gran parte in grandi e durevoli potentati, e scambievolmente si comunicarono le loro ambizioni e i loro sistemi, i loro prodotti e i loro bisogni, i loro lumi e i loro errori.

Ma siccome la natura ha fissato, in forza di certe circostanze, le vocazioni mentali e morali dei popoli, così queste vocazioni dopo cessato il violento miscuglio si resero manifeste; e tanto più si rendono visibili quanto più le genti si vanno perfezionando, e coi loro tentativi, sia dentro che fuori della loro vocazione, vanno manifestando il loro carattere nazionale. Fra molte prove si soggiunge anche questa dello studio dei rami della civile sapienza, il più tardo, il più sublime, il più difficile e il più spirituale di tutti. Ecco intanto, rispetto alla Germania odierna, quanto espone il detto sig. Warnkoenig.

§ I. *Dell' insegnamento del Diritto Germanico.*

Il nome di Diritto germanico viene attribuito ai principj di diritto ed alle istituzioni che traggono la loro origine dagli usi e dai costumi antichi della Germania in tempi anteriori all'introduzione del Diritto romano e delle regole canoniche. È già gran tempo che questa parte di giurisprudenza fu divisa in due parti: l'una di diritto privato (*deutsches privatsrecht*), e l'altra di diritto pubblico (*deutsches staostsrecht*). Questa ultima parte abbracciava altre volte tutte le istituzioni politiche dell'impero germanico. Quantunque la base di queste istituzioni fosse feudale, esse ciò nonostante racchiudevano parecchie pubbliche garanzie. Ma coll'impero germanico, disciolto nell'anno 1806, questo sistema cadde intieramente.

Prima del decimosettimo secolo lo studio del Diritto germanico privato, tranne il diritto feudale, era nelle università germaniche totalmente negletto. Ciò recar non deve meraviglia in vista della prevalenza assoluta ottenuta allora dal Diritto romano in quasi tutta l'Europa.

Benchè però in quel tempo (cioè nel XVI secolo) questo diritto non fosse insegnato, ciò non ostante ne furono raccolte le reliquie e pubblicate le antiche leggi dei Franchi, degli Alemanni, dei Sassoni, ecc., i Capitolari ed i diversi specchi (*Sachsenspiegel*, *Schwabenspiegel*), che appartengono in parte eziandio alla Francia, ai Paesi Bassi, all'Italia e alle altre parti d'Europa.

Nel seguente secolo decimosettimo si cominciò a scrivere su diversi argomenti separati del Diritto privato germanico, ma Hermanno Consing, morto nel 1781, col suo libro *De Origine juris germanici*, 1745, abbracciò in un sol corpo questo diritto. Giovanni Schilter, professore in Strasburgo, morto nel 1705, espose le regole del diritto germanico e del romano nel libro intitolato *Exercitationes ad pandectas*, pubblicate nel 1772 al 1784.

Durante il decimottavo secolo la scienza del diritto pubblico germanico fu coltivata con zelo: due giureconsulti si resero celebri in esso: l'uno Giangiacomo Moser, morto nel 1785, l'altro il Piitter, professore nell'università di Gottinga, morto ottuagenario nel 1807. Col principio di detto secolo (anno 1707) fu incominciato ad insegnarsi in un'università questo diritto, in addietro consegnato solo nei libri. Nell'università di Halle, in allora aperta, Giorgio Bejer espose le sue lezioni su quesio diritto. Dopo la di lui morte (cioè nel 1718) fu pubblicata un'opera intitolata *Delineatio juris germanici*, che fu seguita da parecchie altre, fra le quali si distinguono i diversi manuali di Heineccio, cioè l'Istoria del Diritto germanico (1773); Elementi del diritto germanico (1736) e l'antichità del diritto germanico (1773).

Questo ramo della scienza di diritto fece bentosto progressi, come si vede dalle opere del Piitter e del Selchow (morto nel 1793) e di Giusto Federigo Runde (morto nel 1807), tutti e tre professori nell'università di Gottinga, e finalmente da quella di Danz, giureconsulto vittemberghese, la quale presso i pratici acquistò grande autorità.

In generale il Diritto germanico era in que' due secoli (XVII e XVIII) esposto come modificazione del Diritto romano, e considerato come subalterno al romano. Gli autori dei manuali esclusivamente destinati al germanico diritto, altro non facevano che esporre il nudo positivo al fianco del romano, e nelle lezioni medesime pubbliche il germanico diritto veniva insegnato come complemento del romano. S' insegnava in quale maniera le disposizioni del romano venivano modificate in alcuni punti dal germanico; come, per esempio, nella comunione legale fra conjugi, nel contratto di vendita, ecc. In breve non si aveva in vista fuorchè l'oggetto imperativo e pratico, senza indagare il come, il quando e il perchè di questo diritto nazionale.

Giunto il secolo XIX fu aggiunto un altro studio al gretto pratico e positivo del germanico diritto. Il movimento impresso allo studio del romano dagli sforzi della scuola storica ebbe una grande influenza sullo studio storico del germanico. Due giureconsulti, dodici anni sono, contribuirono sopra tutto ai progressi di questo studio: l'uno è il sig. Eichhorn, primo professore fino al 1816 in Berlino, e dopo in Gottinga; l'altro il sig. Mittermajer che fu professore in Landsbut indi in Bonn, e da ultimo in Heidelberg. Un gran numero di distinti giureconsulti, per la maggior parte appartenenti alla nuova generazione, seguirono l'esempio loro e continuarono con successo la nuova scuola. Ben è vero che l'Heineccio aveva scritte le dette *antichità del germanico diritto*, le quali, al dire del signor Hugo, furono troppo tardi

pubblicate, ma desse, come gli altri simili anteriori lavori, non erano nè profondi, nè bastevolmente estesi.

Ora giova di vedere in breve le innovazioni introdotte. Qui lasceremo parlare lo stesso sig. Warnkoenig. Il signor Eichhorn dapprima pubblicò una storia del diritto germanico, sì pubblico che privato, secondo il metodo del sig. Hugo. Egli divise questa sua storia in quattro grandi periodi, incominciando dai più remoti tempi dei quali Tacito lasciò memoria, e venendo fino ai giorni nostri. In ogni periodo l'autore premette un succinto ragguaglio dei grandi avvenimenti politici che cangiarono i modi di essere delle genti germaniche; indi presenta una esatta descrizione delle prove dalle quali attinge le notizie; e finalmente tesse una rapida e compiuta rivista del sistema del Diritto pubblico, dell'ecclesiastico e del civile, adottato durante il periodo di cui si tratta.

Il primo volume di questo importante lavoro comparve alla luce nell'anno 1808, ed allorquando nell'anno 1823 fu pubblicato il quarto erano già state fatte tre edizioni dei tre precedenti. Col sussidio di una vasta erudizione, e con una ben ragionata cognizione delle istituzioni germaniche, l'autore riuscì a tessere un fedele prospetto dell'origine, dello sviluppamento e delle vicissitudini successive della legislazione e della giurisprudenza in Germania. Il sig. Eichhorn risalì alla comune sorgente ed agli elementi primitivi delle germaniche istituzioni. Per questo mezzo egli potè riconoscere il comune diritto della sua patria ed analizzare i principj che formano la base a tante

consuetudini locali, a tanti lavori eseguiti sul diritto durante il medio evo, e finalmente nei codici moderni. Noi (dice il sig. Warnkoenig) non potremmo offrire idea più esatta di questo storico trattato che paragonandolo all'opera conosciutissima del sig. Meyer di Amsterdam sulle Instituzioni giudiziarie, e soprattutto al primo volume di quest'opera, alla quale il trattato di Eichhorn più d'una volta ha somministrato le prove. Del rimanente il libro del sig. Eichhorn non deve essere considerato che come un compendio della storia del diritto germanico: ma esso serve sommamente per dare a conoscere l'insieme di questa storia ed il vero carattere di questo diritto.

Qui osservar si deve che l'autore diresse la sua attenzione e le sue ricerche assai più sui paesi settentrionali della Germania che sui meridionali. Ciò viene spiegato pensando che il sig. Eichhorn abitava questi paesi settentrionali. D'altronde l'antica legislazione Sassone pressochè generalmente dominò in questa parte; e quella legislazione fu in ogni tempo più coltivata che le consuetudini cotanto diverse della Germania meridionale.

Non solamente il signor Eichhorn svegliò il gusto dello studio storico del diritto germanico, ma eziandio mantenne lo zelo da lui ispirato per questo ramo della scienza col pubblicare parecchie Dissertazioni sul diritto germanico nel Giornale per la Giurisprudenza istorica, nel quale egli era un collaboratore. Fra queste dissertazioni si distingue un abbozzo storico sull'origine e lo sviluppamento della città e del regime municipale in Germania, argomento al dì d'oggi assai ricercato.

Dobbiamo ancora a quest'autore un' Introduzione al Diritto germanico privato, la seconda edizione della quale comparve a Gottinga nell'anno 1825, cioè due anni dopo la prima edizione. Il signor Eichhorn (le lezioni del quale nella università di Gottinga attirano il concorso di centinaia di scolari) ha allevato molti giovani professori, i quali mediante le loro proprie opere resero eminenti servigi alla scienza.

Il sig. Mittermajer anch'egli si è acquistato una celebrità meritata per i suoi lavori sopra tre parti della scienza del diritto da lui coltivato con un successo eguale. Queste parti sono, la legislazione criminale, la procedura civile ed il diritto germanico. Qui noi non parleremo delle molte opere sul diritto criminale. L'ultima è un paragone pieno d'importanza e di nuove viste dei differenti sistemi di procedura criminale adottati presso i principali popoli d'Europa. Parlando in vece del Diritto germanico, noi annoteremo che il merito maggiore del sig. Mittermajer si è quello di avere dato allo studio del Diritto germanico proporzioni più vaste ed un'importanza veramente europea. Egli si vale del fatto storico che tutti i regni ancora esistenti nell'Europa occidentale furono fondati in gran parte da nazioni germaniche; ed egli ne trae la conseguenza, doversi trovare in tutti istituzioni di un'origine e carattere comune. Egli dimostra in seguito come dopo lo stabilimento di questi popoli nelle province da essi conquistate, la loro storia e l'andamento del loro incivilimento furono presso a poco uniformi. Presso tutti trovasi il cristianesimo, il regime feudale, la costi-

tuzione gerarchica della chiesa, il regime municipale, il principio monarchico e la sua lotta col tempo (1). Presso tutti i fatti costituenti la vita privata furono quasi i medesimi. L'importanza annessa alla proprietà fondiaria, l'industria colle sue corporazioni, e le sue ricche produzioni, il gusto del commercio, sono cose che da per tutto si riscontrano. Niuna meraviglia pertanto recar deve se una tanta rassomiglianza esiste fra i costumi e le leggi dei differenti popoli dell'occidente dell'Europa. Uno stesso spirito diresse lo sviluppamento sociale di tutte coteste nazioni. Le differenze che incontransi nelle loro leggi non sono che modificazioni delle stesse istituzioni fondamentali. Con ragione pertanto il sig. Mittermajer rivolse le sue ricerche non solamente sopra l'Allemagna, ma sopra eziandio le altre nazioni onde rilevare le antiche istituzioni germaniche (2). Egli esaminò accuratamente i diritti dei popoli della Germania meridionale, e consultò sovente l'antico diritto francese, quello del Belgio, dell'Olanda e dell'Inghilterra, e fin anche della Spagna.

Il metodo comparativo applicato dal sig. Mittermajer al Diritto civile germanico ed al diritto com-

(1) Si può domandare se tutte queste particolarità, tranne il regime feudale comune anche alle conquiste non germaniche, dire si possano di origine germanica o non piuttosto straniera.

(2) Così praticar si doveva parlando di un paese che assai tardi ricevette il suo incivilimento da altri popoli, come ognun sa, specialmente incominciando da Carlo Magno e venendo avanti.

merciale, recò nuovo lume sopra molte instituzioni, il carattere originale delle quali scomparve in Germania, nel mentre che in altri paesi fu conservato. Il frutto di questi vasti lavori del sig. Mittermajer fu pubblicato sotto il titolo di Principj del Diritto germanico (terza edizione, 1827). Ivi si trovano ragguagli storici e letterarj su questa parte della giurisprudenza assai più numerosi di quelli che furono da prima raccolti. Egli tratta successivamente delle persone, dei diritti reali, delle obbligazioni, dei diritti regali e banali, dei diritti di famiglia, delle successioni e dei testamenti. L'autore si occupa in seguito dei diritti particolari dei beni mobili o non mobili, come pure dei diritti riguardanti le arti e i mestieri, ed il diritto commerciale. Questo libro pertanto può essere consultato con frutto non solamente dalle persone che bramano acquistar cognizioni sul diritto germanico, ma altresì da tutte quelle che si occupano della storia, delle antichità e della legislazione dei popoli di origine germanica, qualunque sia il territorio abitato da quei popoli.

Gli sforzi dei signori Eichhorn e Mittermajer per comunicare lo studio del Diritto germanico con una migliore direzione furono gagliardamente secondati da parecchi altri giureconsulti, da scrittori di storia e da alcuni loro proprj allievi. Le ricerche del sig. Savigny intorno al Diritto romano durante il medio evo debbono essere qui mentovate, perchè contengono l'esposizione dello stato politico e della legislazione nei regni fondati nel sesto secolo dai Germani in Francia, in

Italia, in Ispagna, e nei Paesi Bassi; e la storia del loro Diritto durante il primo periodo del medio evo. Sono già tre anni che il sig. Hulmann, professore a Bonn, uno degli storici più stimati della Germania, ha incominciata la pubblicazione di un'opera sullo stato delle città nel medio evo (*über Stadtewesen in Mittelalter*). Rammenteremo altresì fra i giureconsulti, che con successo percorsero la stessa via, il sig. Maurer, professore all'università di Monaco, conosciuto soprattutto per un trattato coronato dall'Accademia di quella città sulle Istituzioni giudiziarie germaniche. Siccome noi non possiamo parlare di tutti quelli che si fecero conoscere con opere sul germanico diritto, così noi termineremo queste notizie ricordando tre giovani professori allievi del sig. Eichhorn, i quali all'entrare nella loro carriera letteraria si segnalarono. Questi sono il sig. Gaupp, professore in Breslavia, autore di parecchie opere sull'origine delle più antiche consuetudini delle città germaniche, ed il sig. Giorgio Philipps, professore in Berlino, che scrisse una storia del diritto inglese pubblico e privato, secondo il piano dell'opera del sig. Eichhorn. Finalmente il sig. Bomever, parimente professore a Berlino, che si occupa a far conoscere in Germania il diritto dei popoli della Scandinavia.

§ II. *Dell'insegnamento del Diritto naturale o sia della filosofia del Diritto.*

Passiamo ora a quel ramo d'insegnamento delle università germaniche indicato ordinariamente sotto il nome di *diritto naturale*.

« La ricerca delle leggi direttrici le azioni umane (dice il sig. Warnkoenig) fu in ogni tempo considerata come uno degli oggetti più importanti della filosofia. Niuno saprebbe rivocare in dubbio che la maggior parte delle nostre azioni siano risultamenti di un nostro giudizio, per il quale noi riconosciamo doverci le medesime procurare un bene o scansarci una pena. Ma, senza parlare dei movimenti in noi effettuati a nostra insaputa, o almeno senza essere preceduti da un atto deliberato della nostra volontà, dei quali siamo conscj, non vi hanno forse azioni volute dall'uomo in forza d'altri motivi, o, per parlare più esattamente, in forza di altre cause diverse dall'utilità che egli spera di ritrarne (1)?

« Questa quistione occupò i filosofi antichi al pari dei moderni. Ma, per quanto io mi sappia, prima di Grozio niuno considerò le azioni disinteressate come ripartite in due classi, l'una delle

(1) Qui tosto s'incomincia con una soppressione e con una confusione d'idee d'onde ne derivarono le interminabili questioni antiche e moderne. Come havvi una utilità fisica, ve n'ha pure una morale. Il piacere o un desiderio soddisfatto fa sì che l'oggetto diventi utile. Utile per Archimede era la matematica, come per Omero la poesia.

quali, chiamata del *giusto*, risulta da certe leggi, la cognizione delle quali costituisce una scienza particolare, alla quale fu dato il nome di *diritto naturale*. L'altra classe, chiamata delle azioni buone e virtuose, risulta da altre leggi che formano l'oggetto della scienza, portante il titolo di morale (1).

« Nell'anno 1625 Grozio, allora esiliato in Francia, pubblicò il suo celebre trattato *De jure belli et pacis*. La prima cattedra di diritto naturale fu eretta in Heidelberg nel 1661 in favore di Puffendorf. Grozio e Puffendorf possono essere considerati come i padri di questa nuova scienza; e in parecchi paesi d'Europa l'autorità loro anche al dì d'oggi viene invocata (2).

Dopo Puffendorf la Germania pubblicò una infinità di opere del diritto naturale, di modo che esse sole potrebbero formare una biblioteca considerabile. I filosofi, i pubblicisti, i diplomatici e i giureconsulti si consacrarono a questo studio con altrettanto maggior ardore, quanto più i rapporti del diritto naturale colle scienze da loro coltivate, sono più intimi e comuni; ognuna di queste classi di dotti comunicò al naturale diritto una diversa

(1) Fino dai tempi di Aristotile si conoscevano queste due classi; ed il Grozio medesimo ne fa fede adducendone i passi nel principio del suo libro.

(2) Non si nega che Grozio e Puffendorf abbiano più estesamente trattato della scienza del diritto naturale pubblico e privato; ma nello stesso tempo dobbiamo ripetere ciò che anche prima della metà del secolo passato fu detto, cioè che quegli autori furono fanciulli.

direzione, ma l'influenza dei filosofi fu la più decisiva.

Diamo un'occhiata (prosegue l'autore) sull'istoria di questa scienza in Germania dopo Puffendorf. Nell'anno 1795 il celebre giureconsulto Thomasio cercò di stabilire il diritto naturale sopra una nuova base, distinguendolo più accuratamente di quello che era stato fatto prima dalla morale. A suo senso il diritto non ammette che doveri *negativi*, ma perfetti, nel mentre che la morale riconosce diritti *positivi*, ma imperfetti. Il precetto della morale cristiana *quod tibi non vis fieri alteri ne facias* costituisce il principio fondamentale del diritto naturale. La morale poi è fondata sull'altro principio *quod tibi vis fieri et alteri facias*. Ogni diritto racchiude come elemento essenziale la facoltà d'impiegare la forza contro coloro che non lo rispettano.

Qui l'autore dell'articolo non nota che questa divisione fatta dal Thomasio non è giusta. Ognuno sa che cooperare in società alla reciproca sicurezza delle cose, delle persone e delle azioni lecite, ed il mutuo soccorso nel caso d'incolpabile necessità, è dovere di ragion naturale così necessario e così rigoroso, che senza di lui esistere non può umana convivenza e stato vero sociale, assolutamente indispensabile per rendere l'uomo effettivamente ragionevole e fisicamente conservato e tutelato. L'ultima essenza della legge fondamentale sociale riducesi a questo dovere. Ora il cooperare alla detta sicurezza e soccorso importa certamente anche l'esercizio di atti *positivi*. Dunque la separazione fatta dal Thomasio è assolu-

tamente assurda oltre essere disastrosa e distruttiva dei fondamenti della socialità. Se l'uomo fosse, come osservò Asistotile, un Dio od una bestia, onde bastare a sè stesso, e quindi lo stato sociale fosse affare puramente facoltativo, il principio di Thomasio si potrebbe difendere; ma, posto lo stato sociale come cosa di assoluta necessità di mezzo, ne segue che tutti gli ufficj positivi di sicurezza e soccorso formano parte del diritto naturale necessario al pari dei negativi. Noi qui contempliamo la socialità non nei meri rapporti privati, che rimangono *dopo* che fu ordinato il governo civile, ma nella sua originale ed essenziale consistenza. Se dopo che il governo fu ordinato, la sicurezza ed il soccorso vengono praticati dai rappresentanti del consorzio, ciò vien fatto appunto per il dover naturale di ognuno verso tutti, e viceversa: e però non è vero quanto disse Thomasio, che il diritto naturale *in genere* sia puramente negativo.

L'autore poi dell'articolo non ricorda che il detto Thomasio dieci anni dopo, cioè nell'anno 1715, pubblicò un libretto intitolato: *De jure circa somnium et somnia*, nel quale eresse in dogma di diritto assoluto la causale di Dionigi, tiranno di Siracusa nel condannare Marsia. Questo singolare opuscolo porta il seguente titolo: *Christiani Thomasii Potentissimi Borussiae Regis Consiliarii intimi, Universitatis Fridericianae Directoris et Professoris primarii, etc. De jure circa Somnium et Somnia*. Io. Martini Burgkmanni Collegio Paulino, 1715.

Cinquant'anni più tardi (prosegue l'autore) Wolf produsse alcune modificazioni al sistema di

Thomasio, seguendo i principj di Leibnitz. Qui soggiunse in nota che le dottrine di Wolf furono ai dì nostri riprodotte in due opere pubblicate in Francia, cioè nel 1803 dal sig. Maffioli di Nancy, e nel 1804 dal sig. Rayneval. Tutte le volte poi che il sig. Toullier sente il bisogno, nel suo corso di diritto francese, di giovarsi di ragionamenti filosofici egli li trae appunto dal Wolf.

Due cose non veggiamo annotate dall'autore dell'articolo: la prima si è che il celebre Vattel di Neuchatel, contemporaneo al Wolf, ridusse in una forma più accessibile il diritto naturale pubblico del Wolf, per leggere ed intendere il quale bisogna, dice il Vattel, avere studiato sedici o diciassette volumi in quarto che lo precedono, ed affrontare il metodo e la forma delle opere di geometria, oltre l'aridità e la dispersione delle materie. Ognuno poi sa dall'altra parte che all'opera del Vattel ricorrevano gli stessi diplomatici i quali la citavano in appoggio delle loro dispute. La seconda cosa non annotata da lui, si è avere il Wolf, col suo metodo e forma geometrica, canonizzati come di naturale diritto i feudi introdotti nei barbari secoli, come si può vedere nel § 737 delle sue *Institutiones juris naturae*, et *gentium*, ed altresì avere consacrato come di diritto naturale il Regno così detto *herile*, o sia *di padronanza*, tale che gli uomini sono spogliati di tutti i diritti naturali nativi, e ridotti alla condizione di pure cose, come esprime l'autore nel § 997 delle dette Instituzioni.

Dopo il Wolf, il detto sig. Warnkoenig passa al nuovo sistema di diritto naturale coltivato in

Germania dopo la filosofia di Kant. I predecessori del Filosofo di Koenigsberg (dice egli) avevano attinto le loro teorie di naturale diritto da parecchie e disparate sorgenti. Grozio per provare le sue asserzioni cita l'antico ed il nuovo Testamento, adduce le opinioni degli autori classici dell'antichità e quelle di alcuni filosofi moderni, nel mentre pure che egli rintraccia le sue prove nella storia dei popoli. In Puffendorf s'incontra alquanto più di psicologiche osservazioni (1): ciò non ostante nella sua grande opera l'autorità degli scrittori forma ancora la base principale su la quale egli appoggia i suoi dettati. Quanto finalmente al Wolf, malgrado la forma matematica che egli procurò di applicare finalmente alla filosofia dello spirito umano, egli non è niente più rigoroso del Grozio e del Puffendorf, allorchè fonda i suoi precetti di naturale diritto sopra i sentimenti popolari, sulle opinioni dei filosofi, e sui documenti istorici, i quali attestano la utilità o gli inconvenienti di certe instituzioni o di certe pratiche.

Ma nella scuola di Kant il diritto naturale divenne una scienza puramente razionale. * Per la qual cosa la denominazione di *diritto naturale* fu

---

(1) L'autore annotare doveva quello che tutti gli storici di questa scienza hanno osservato, essersi il Puffendorf approfittato di quel meglio che era stato scritto da Tommaso Hobbes.

* Di Emanuele Kant ho stampato la traduzione della Geografia Fisica, negli anni 1807 al 1812, in sei volumi in 8.º — Poi le Idee sull' Educazione, pubblicate dal Dottor *Rinck*. — Ma *Defendente Sacchi* ne pubblicò in Pavia, nell'anno 1822, la Critica della ragione pura, in otto volumi. Il *Tip. Gio. Silvestri.*

cangiata, e ad essa sostituita quella di *diritto filosofico* o di *filosofia del diritto*, o se si vuole quella di Vernunftsrecht (*cioè diritto della ragione*). Il grande problema, la soluzione del quale fu proposta da questa scuola, consiste nel provare, esistere per ogni uomo regole di condotta indipendenti dal suo interesse, regole assolute, universali, e che presentano caratteri di certezza, i quali non si riscontrano che nelle verità *a priori*.

Nell'anno 1797 il capo della scuola pubblicò i suoi *principj metafisici di morale*, la prima parte dei quali si è una teoria di diritto.

Parecchi degli allievi o adepti di lui lo avevano sopravanzato nella ricerca di un diritto eterno ed immutabile (1).

Ecco come Kant espose l'origine di questo diritto. La volontà umana non è determinata solamente dai desiderj inerenti alla sua natura, ma eziandio da un altro principio che la fa agire. Questo principio si è la ragione (2). La ragione è dotata di *autonomia*, vale a dire di una potenza legislativa che si applica a sè stessa. (Ecco l'*imperativo categorico* di Kant). Le regole prescritte da lei sono come le assolute ed universali. L'og-

---

(1) I moralisti del medio evo, e fra gli altri gli Scrittori di morale teologia, concepivano questo diritto appunto come *eterno* ed *immutabile*, senza per altro distinguere essere bensì di rapporto o ragione immutabile, ma non di posizione immutabile.

(2) Qui, come ognun vede, havvi una petizione di principio, perchè ancora resta la ricerca, se la volontà possa agire senza motivi, o sia senza motori impulsivi della umana energia, e quindi se nella *ragione* si includano o no questi motori diversi dall'interessante.

getto della *legislazione della ragione* si distingue in interiore ed esteriore. Nel primo caso vi ha *moralità*, nel secondo *legalità*. Il principio fondamentale, sì nell'uno che nell'altro caso, costituisce quell'imperativo categorico che tanto vien fatto valere nella filosofia di Kant.

La ragione ci fa riconoscere una regola assoluta, dalla quale non è permesso il deviare, sotto qualsiasi pretesto: eccone la formola: *Opera in tale guisa che il principio della tua azione possa divenire regola di condotta generale per tutti gli uomini* (1).

La legislazione esteriore, o sia il diritto naturale, altro non è che il complesso delle condizioni, sotto le quali la volontà dell'uomo può agire senza violare la legge comune della libertà. Ogni azione è conforme al diritto, e quindi giusta, se essa è compatibile colla legge generale della libertà (*metafisica dei costumi, pag.* 33).

Un diritto racchiude essenzialmente la facoltà di costringere. Kant pretende provare questa proposizione col seguente ragionamento: L'opposizione diretta contro l'ostacolo che impedisce l'esecuzione di un fatto appartiene allo stesso principio legato a questo fatto; la resistenza opposta ad ogni fatto ingiusto è conforme alla legge della libertà generale: dunque questa resistenza è legittima e di

(1) Con questa formola non si stabilisce effettivamente nulla. Rimane sempre a sapere quale sia il modello di condotta che debba valere per tutti gli uomini, onde servir di guida all' individuo.

D'altronde non si vede se la natura concorra di fatti ad effettuare il diritto mediante i suoi impulsi.

naturale diritto. La libertà è un diritto innato all'uomo, e questo diritto costituisce il principio di tutta la teoria filosofica del diritto (*ivi pag.* 14).

Altri autori della scuola di Kant hanno espresso con qualche differenza il di lui principio fondamentale di diritto. Heydenreich, che scrisse nel 1794, propose la formola seguente: *Ogni azione è giusta quando essa non viola negli altri la natura dell'uomo considerato come essere ragionevole.* Schmalz, che dopo l'anno 1790 scrisse, prende per base del diritto il riconoscimento della dignità dell'uomo, ossia l'idea dell'umanità rispettata nei nostri simili. Siccome l'uom vien distinto dalle cose in forza del dono della ragione, e ne costituisce una persona, così altri assunsero la personalità come base di ogni diritto naturale. Essi proclamarono l'uomo αυτοτελης, ed in idioma tedesco *Selbstzweck*, il che vuol dire che l'uomo non può giammai essere trattato come semplice mezzo o istromento per servire alle mire di altri suoi simili (1).

Le seguenti proposizioni sono comuni a Kant ed ai suoi allievi. « I diritti naturali dell'uomo « essendo inerenti alla sua natura, essi da per « tutto lo accompagnano: anche fuori della società « egli ne gode; e lo stato sociale non ha altro « scopo che quello di guarentirli (2). Questi di-

(1) Prima di tutto non si stabilisce così fuorchè un principio puramente *negativo*. In secondo luogo non si vede alcuna *sanzione* valida per avvalorare praticamente questo principio.

(2) Questo modo di concepire tutti i diritti effettivamente praticabili per necessità naturali, e indotti

« ritti sono inalienabili ed imperscrittibili: l'uomo
« non ne può essere spogliato senza cessare di
« essere uomo. »

Dapprima non si pensò a domandare a che potessero queste teorie essere utili, ma tosto se ne volle fare l'applicazione, e fu allora che le difficoltà si presentarono in folla.

I diritti naturali possono essere eglino modificati o ristretti dalle leggi positive? Si deve o no ubbidire a quelle che violarono sì fatti diritti?

Taluni non temettero di rispondere negativamente a queste questioni. Reinhold sostiene che le regole promulgate dai legislatori non contengono veri diritti se non in quanto esse sono d'accordo col naturale diritto. Quest'opinione, dice l'autore dell'articolo, ci sembra concordare colla massima da alcuni anni in qua sì sovente ripetuta, *non esistere diritto contro diritto.* Altri scrittori poi arretrarono a fronte delle conseguenze di una lotta facile a prevedersi fra la ragione di ogni individuo, e l'autorità legislativa, come ne fanno fede le opere di Fries, d'Eschenmaier e di Schulze, professore di Gottinga (1813) (1).

---

dall'ordine naturale delle cose, non è conforme alla verità. Da una parte si troncano dal campo del diritto tutti i diritti emergenti dallo Stato sociale, e in forza di lui, e dall'altra si autorizza l'arbitrario oltre i gretti confini fissati.

(1) Questi buoni uomini non avvertirono che altro è figurare un diritto, ed altro è pretendere ad una cosa. *Cedere juri suo aliquando non solum utile, sed gloriosum.* Perciò stesso che si vuole la socialità, l'individuo non può pretendere che il proprio giudizio o volere prevalga a quello dei più. Dunque la mag-

Verso la fine dell'ultimo secolo, Hugo proclamò il primo i pericoli e l'inutilità delle dottrine di naturale diritto, che in allora erano più o meno in voga nell'Alemagna. Nella sua opera intitolata, Lehrbuch des Naturrechte, la cui quarta edizione comparve nell'anno 1819 (vent'anni dopo la prima), egli combatte con energia il sistema di Thomasio. Il sig. Hugo opina non esistere per l'uomo sociale regole assolute di condotta. Secondo i gradi d'incivilimento, secondo i bisogni particolari, secondo le opinioni religiose dei popoli, egli pretende che possano essere erette in legge regole fra loro totalmente diverse (1). Il diritto positivo di un'epoca non deve giammai essere considerato fuorchè come un' espressione più o meno vera dei bisogni di cotesta epoca (2). Quasi tutte le instituzioni, cui la storia ci dice aver esistito presso gli antichi popoli, erano giustificate dalla situazione di cotesti popoli (3).

---

gior parte o sia il di lei giudizio (e per conseguenza la sua rappresentanza) in forza della socialità stessa deve prevalere per diritto. Ecco la sovranità, e le leggi obbligatorie.

(1) Vecchia e trita sentenza della scuola a cui apparteneva Carneade greco, e di cui estesamente parlò Cicerone.

(2) Questo potrebbe esser vero quando la pluralità fosse stata governata a norma non del potere di pochi, ma del suo reale bisogno. Quando una massa di uomini è incatenata come gl' Indiani con istorie e desolanti fantasie religiose, o compressa dalla violenza altrui, come mai si può verificare la proposizione del sig. Hugo? Lo stabilimento immobile da secoli delle caste indiane è forse necessario all' India?

(3) Così il fatto si confonde col diritto. Certamente

Malgrado il talento riconosciuto del sig. Hugo le sue filosofiche dottrine non ottennero molto successo. Si nota però che uno dei suoi allievi, cioè il sig. Marezoll, professore a Giessen, nel 1809, pubblicò un libro nel quale riprodusse le idee del sig. Hugo, e le sviluppò con assai di abilità. Quanto al sig. Hugo egli si tirò addosso un gran numero di avversarj anche a motivo del tuono di ironia, col quale parla delle dottrine contrarie alla sua. Fu accusato di *scetticismo* stante che tutte le instituzioni furono nello stesso tempo da lui lodate e biasimate: si pretese che, secondo lui, i soli mobili della volontà umana fossero i piaceri fisici, come fu anche opposto alla dottrina di Bentham, conosciuta per altro da assai pochi in Germania.

La dottrina del sig. Hugo non fu seguita nemmeno dai giureconsulti della scuola appellata istorica, benchè d'altronde riconoscano il sig. Hugo come uno de' loro più illustri capi, e benchè la sua maniera di considerare il naturale diritto sia del tutto conforme allo spirito di questa scuola (1). Comunque sia la cosa, verun giure-

esistette una causa: ma si tratta di vedere se questa causa fosse giusta o ingiusta, illuminata o cieca, libera o violenta.

(1) Fu annotato che il così detto diritto del più forte è una contraddizione in termini. Il mero positivo non è che *fatto*, e spesso un fatto del più forte. Qual sarà il criterio per decidere se questo fatto sia giusto o ingiusto, opportuno o non opportuno, necessario o arbitrario? Mai senza il criterio delle naturali necessità non si potrà avere una norma.

consulto della scuola storica fino al presente non si occupò di proposito dello studio filosofico del diritto, lochè fece dire ad un' opera periodica francese, che la scuola storica disprezza fino il nome di filosofia ed esclusivamente si consacra alla cognizione del diritto positivo (1).

Malgrado le cose fin qui esposte non dobbiamo (soggiunge l'autore) reputare che lo studio del diritto naturale sia in Germania al dì d'oggi totalmente abbandonato. Perocchè alcuni filosofi ed anche qualche giureconsulto, hanno continuato ad occuparsene. Senza adottare la dottrina di Hugo i cultori di questa scienza si allontanarono a poco a poco dai sistemi del Thomasio e del Kant. Taluni si ristrinsero a considerare il diritto naturale *come un modello* al quale le legislazioni d'ogni paese avvicinare si debbono per quanto vien loro permesso dai costumi e dai lumi delle nazioni; lochè in altri termini vuol dire che il diritto naturale assumere si deve come una specie di diritto astratto, il quale, rispetto alle differenti legislazioni positive, assomiglia alla meccanica astratta rispetto alla meccanica applicata (2).

---

(1) Taluno domanderà se si possa concepire e piegare convenevolmente un buon positivo senza di una buona filosofia, e fin anche bene studiare senza di questa filosofia?

(2) Questo fare si può e si deve sol quando siasi ben definito il naturale diritto nella sua *piena integrità*, e siasi abbandonata la gretta e sfumata idea volgare del medesimo. Oltre le necessità naturali perpetue all'umanità, sonovi necessità indotte dai luoghi e dai tempi, le quali costituiscono altrettanti titoli reali di diritto naturale necessario. Diciam meglio, tutte

Fra i giureconsulti, che in questi ultimi tempi tentarono di assodare il diritto naturale sopra una nuova base, devesi particolarmente mentovare il sig. Baumbach di Jena, ed il sig. Falk, professore in Kiel, autore di un'eccellente *Enciclopedia di diritto*. Il primo assai bene dimostrò il vizio del sistema di Kant. Quanto al secondo, che pure rigetta questo sistema, ciò non ostante pensa esistere principj di diritto indipendente da ogni politica sanzione. Questi principj altro non sono che l'espressione dei rapporti risultante dalla vita sociale. Secondo l'opinione del sig. Falk, posto il fatto delle associazioni civili e dell'ordinamento delle famiglie, ne derivano conseguenze le quali formano altrettante regole di diritto.

Il sig. Falk pubblicò la sua teoria nell'anno 1821 (1). Nella stessa epoca sorse una lotta fra il sig. Heghel a Berlino ed i giureconsulti della scuola storica, L'opera dell' Heghel *sul diritto naturale* e la *scienza del governo* subì una critica severa dal canto del sig. Hugo. Secondo il

queste necessità, considerate *in un sol concetto generale*, danno l'idea di questo diritto naturale.

(1) Cioè 16 anni dopo l'*Introduzione dello studio del diritto pubblico* del Romagnosi, pubblicata in Parma nell'anno 1805, e che dicesi tradotta in tedesco alcuni anni prima dell'opera del Falk. Assai prima era stata tradotta *la Genesi del diritto penale*, nella quale il diritto naturale non fu limitato alla gretta idea degli scrittori, ma fu tratta dai rapporti reali e necessarj delle cose indipendenti dall'autorità umana in tutte le situazioni della vita sociale, la quale vita fu essa stessa dimostrata essere di diritto e di dovere naturale necessario.

suo solito questo professore di Gottinga non risparmiò i sarcasmi contro il suo avversario, prendendo un tuono di celia che assai poco conviene alla gravità della questione. Egli paragona il sig. Heghel a quel Favorino che nel terzo secolo disputava col giureconsulto Sesto intorno alle leggi delle Dodici Tavole, e parlava del diritto come filosofo, vale a dire come uomo che nulla ne sapeva.

La conclusione di queste osservazioni, dice il sig. Warnkoenig, è facile a stabilirsi; questa si è che malgrado tante opere e sistemi differenti, lo studio filosofico del diritto *si trova ancora nell'infanzia* non solamente presso gli Alemanni, ma eziandio presso gli altri popoli.

A chi bramasse di conoscere i principali trattati appartenenti alla scuola di Kant, eccoli in ordine cronologico secondo l'epoca della loro pubblicazione: — Schmalz (1790, 1795, 1798, 1807), — Schaumann (1792). — Hoffbauer (1793). — Heydenreich (1794). — De Jacob (1795, 1802). — Hufeland (1794). — Bergh et Stephani (1794). — Tiestrumk (1797). — Krug (1800 e 1817). — Zeiller (1802 e 1817). — Gros (1802 e 1813). — Meister (1809). — V. Droste a Bonn (1823). — Hans a Gand (1824). Il filosofo Fichte prendendo le mosse dallo stesso principio adottato dalla scuola di Kant giunse ad un altro resultato, vale a dire alla necessità di stabilire il diritto mediante la formazione dello stato sociale, lochè secondo un aspetto è assolutamente vero, postochè senza lo stato sociale, ed un dato stato sociale, che va sempre migliorando, l'uomo si troverebbe

al disotto dei bruti, e fra la razza umana gli uomini si divorerebbero l'uno l'altro, come le storie delle incipienti società dimostrano. Non è dunque in via precisa di *principio*, ma in via di *mezzo* indispensabile di fatto che lo stato sociale si consolida col naturale diritto necessario, preso come mezzo indispensabile della conservazione naturale, alla quale tendono indeclinabilmente gli uomini. Queste due idee non furono nè abbastanza distinte, nè abbastanza consolidate collo stato reale dell'umanità e collo scopo unico delle azioni umane. Nel regime della natura operandosi le leggi inevitabili dei beni e dei mali, e certi rimedj essendo in potere dell'uomo, ed essendo dettati tanto dalla necessità del loro bisogno, quanto dalla possibilità di poter essere usati, fanno nascere una serie di atti determinati dalla necessità stessa ai quali viene imposto il nome di *doveri* e di *diritti*. Da ciò ne segue non esistere nè punto nè poco quel diritto gretto astratto e ferreo immaginato da alcuni, ma bensì un diritto tanto esteso, tanto largo, tanto moltiplice, quanto sono ampie, estese e variate le necessità non artificiali, ma naturali; vale a dire quelle che sono indotte dalla forza stessa della natura, sia in perpetuo, sia in dati tempi e luoghi. Le necessità naturali operanti nel tempo e per il tempo somministrano anche l'*opportunità* e la *moralità*, oggetti fino al dì d'oggi dimenticati e non considerati da' trattatisti di naturale diritto. Più ancora, non conviene confondere il vero ed il giusto *specolativo* col vero ed il giusto *praticabile*. Chi mai, abbandonando la verità *estrinseca*, la sola osservabile in società,

potrebbe negli affari civili far prevalere *la* verità intrinseca destituita da *prove*? Chi mai, abbandonando la massima di far prevalere la legale volontà pubblica o sia imperante, potrebbe autorizzare sotto il pretesto di ingiustizia un privato a resistere alle leggi? Con questo modo di vedere si conciliano tutte le opinioni nelle quali havvi qualche cosa di vero, supplendo a quel che manca, e togliendo le pretese esclusive.

ASSUNTO PRIMO

§ I. *Del Diritto naturale in genere: sua definizione come scienza.*

Molto saviamente fu stabilito che il corso degli studj politico-legali debba incominciare dallo studio del *diritto naturale*. Questo diritto infatti forma l'anima universale moderatrice di qualunque ramo possibile di affari umani. E perchè comprender si possa la verità di questo mio detto, convien sapere che il nome di diritto naturale si può prendere in tre significati diversi: il primo come *scienza*, il secondo come *legge*, il terzo come *facoltà*, o sia come podestà di operare.

Il diritto naturale come *scienza* si può definire: « La cognizione sistematica delle regole moderatrici gli atti umani, derivate dai rapporti « reali e necessarj della natura, onde ottenere il « meglio od evitare il peggio. »

1.° Dicesi in primo luogo una cognizione sistematica per dinotare che lo studio del diritto naturale, per meritare il nome di scienza, non si deve limitare a ricevere i dogmi e le regole del giusto naturale per via di credenza o di tradizione; ma deve ammetterli per via di *dimostrazioni*, dedotte da fatti primitivi e certi. Più ancora: non deve contentarsi di uno o di altro precetto *isolato* od applicato ad un determinato ramo di affari, ma debbesi estendere ad ogni sorta di posizioni

e di relazioni, nelle quali può operare l'autorità moderatrice della natura, e collegare insieme tutte queste regole in modo da formare un tutto unito, concatenato e solido; lochè forma un *sistema.*

2.° Dicesi in secondo luogo che questa cognizione versar deve sulle *regole moderatrici* degli atti umani. Dico regole moderatrici anzichè *direttrici* per dinotare l'ufficio principale e perpetuo del diritto naturale, il quale consiste piuttosto nel tracciare i *limiti* delle azioni umane, che nell'insegnare il *modo* di eseguirle, o specificare quelle che si potrebbero eseguire. Mi spiego: è noto, per esempio, che nel diritto che chiamiamo civile, nel quale si regola tra privati il mio ed il tuo, il diritto naturale primeggia assolutamente. Ora in questo diritto s'insegna forse a coltivare il campo, a fabbricare la casa, a tessere il vestito, a fare il pane, ecc.? Niente di tutto questo: a che dunque riducesi questo diritto naturale regolatore? A far *rispettare i confini* della reciproca eguaglianza e libertà. Ora traduciamo questa frase nel suo vero senso: che cosa significherà? Ad imporre ad ognuno di *frenare* la propria potenza entro certi confini, affinchè tutte le parti godano ciò che loro è dovuto. Ora quest'officio del diritto naturale è propriamente *moderatore* e non direttore. Per questo motivo egli può essere universale fra gli uomini di diversi tempi e di diversi paesi, a malgrado l'infinita varietà delle circostanze, perchè appunto si occupa solo di *temperare* il potere assoluto degli uomini, e non di regolarlo in una più che in un'altra maniera.

Nè a questa considerazione osta che il natural

diritto prescriva certi atti positivi di soccorso, perocchè 1.° ciò stesso consiste nel temperare il potere indefinito dell'egoismo individuale; 2.° Prescritto che abbia l'atto (come per esempio al padre di educar la prole, al ricco di soccorrere il povero, ecc.), non entra a regolare il modo di esercitarlo, talchè il precetto non è propriamente direttivo, ma solamente impulsivo; 3.° Infine poi, nel trattare degli atti positivi, il diritto naturale si occupa più della *misura* del dovere che della loro forma. Concludiamo dunque che il carattere predominante e proprio del naturale diritto è quello di essere *moderatore*.

3.° Questa moderazione viene imposta agli *atti umani*: dicesi agli atti umani per dinotare quegli atti che vengono praticati *con intelligenza* e *libertà*. Questi atti, distinti dagli atti puramente *fisici*, o puramente *animali*, meritano il nome di umani; perocchè sono costituiti dal concorso di quelle facoltà che distinguono l'uomo dalle piante e dai bruti, cioè l'*intelligenza* e la *libertà*. Questi atti umani formano la materia propria, o sia il subbietto sul quale cade la scienza del naturale diritto.

4.° Queste regole moderatrici furon dette derivare dai *rapporti reali* e *necessarj* della natura. Senza di questa derivazione, il *diritto naturale* verrebbe confuso col diritto positivo, o sia con quelle regole le quali derivano dal puro arbitrio umano, o da qualsisia altra potenza che potesse comandare all'uomo. Fu detto poi che derivar debbono dai rapporti *reali* e *necessarj* della natura, per escludere ogni derivazione chimerica o

fittizia. La necessità, di cui parlo, verificar si deve tanto nell'attual *posizione* quanto nella sua anteriore *derivazione*: senza questi due estremi la necessità non può dirsi veramente naturale. Certamente un malato ha bisogno di rimedio: questa necessità si può dir naturale; ma se la malattia fu procurata, questa necessità deriva dalla natura o dal fatto dell'uomo? Ognuno risponde derivar dal fatto dell'uomo. Ora in diritto naturale non parliamo di questa seconda necessità, ma parliamo di quella che è indotta dal fatto stesso della natura, vale a dire dal concorso di circostanze non prodotte dall'uomo ed irreformabili dall'uomo. Senza di questo criterio si dovrebbero spesso santificare le misure le più odiose ed ingiuste col pretesto dell'attuale necessità, e verificar si dovrebbe il detto di Lucano — *Jus datum sceleri.*

5.° Si è finalmente detto che queste regole sono derivate *per ottenere* il meglio ed evitare il peggio. Senza di questa limitazione si dovrebbero comprendere sotto la sanzione naturale gli atti umani più liberi e più indifferenti. Taluno dirà potersi eglino comprendere come atti permessi dalla legge naturale. Ma un atto permesso è propriamente un atto non toccato nè ordinato dalla legge. La libertà di azione si considera ingenita all'operante. Se gli atti fossero per sè innocui non si passerebbe mai a studiare veruna regola per trascegliere gli uni dagli altri. L'ordine legale, che importa necessariamente la necessità di fare o di ommettere qualche cosa, rende assurdo il concetto di leggi permissive. Per lo contrario indicando nella definizione quegli atti che sono

necessarj per ottenere il meglio od evitare il peggio, noi accenniamo la serie delle azioni comandate o vietate dalla legge naturale cui dobbiamo studiare, e che conferma l'oggetto principale della definizione.

§ II. *Del Diritto naturale considerato come legge.*

Il secondo senso nel quale si assume la parola di *diritto naturale* si è quello di *legge*. Prima di darne la definizione propria, che coincida con quella inchiusa nella scienza, convien distinguere il *doppio* aspetto della legge naturale. Il primo si può dire antecedente ed il secondo conseguente. *La legge naturale antecedente* si può definire: « Quel complesso di azioni e reazioni fra l'uomo « e la natura, alle quali pel suo meglio egli deve « ubbidire. »

1.° Dicesi in primo luogo essere un complesso; e ciò per abbracciare tutta la serie delle leggi antecedenti di natura riguardanti la specie umana. L'una o l'altra legge particolare non costituisce tutta la legge naturale, ma solamente una particella della medesima. Ora noi, dimandando che cosa sia la legge naturale antecedente, vogliamo sapere qual cosa ella comprende nella sua totalità. Per questa ragione fu inserito nella definizione essere ella un *complesso*.

2.° Fu detto in secondo luogo che essa consiste in un complesso di *azioni* e *reazioni*; e ciò per indicare il carattere essenziale della legge. Il primo e principale attributo della legge in fatti consiste in questa azione e reazione. La legge nel senso

suo universale altro non è che « quell'azione fra « due o più potenze in virtù della quale l'una « deve ubbidire all'altra. » Un'azione fra due o più potenze, sia fisiche, sia morali, importa una reazione. L'azione altro non è che l'esercizio di una forza. Una potenza che ne eccita un'altra e che la fa ubbidire eccita per ciò stesso la forza della potenza ubbidiente. Questa forza eccitata produce essenzialmente una reazione. Senza agire effettivamente ed efficacemente su di una potenza è impossibile farla ubbidire. L'ubbidienza è un *effetto* dell'azione della potenza predominante sulla potenza predominata: in questo effetto consiste l'esecuzione della legge.

3.° Sotto il nome di potenza s'intende « qua-« lunque cosa per sè capace a produrre un de-« terminato effetto. » Qui le due potenze operanti sono l'uomo e la natura. La natura, nel particolare nostro, si restringe al complesso delle cose le quali agiscono con una forza superiore sull'uomo. L'uomo, essere misto, va contemporaneamente soggetto a tre specie di leggi, cioè 1.° alle *fisiche*, 2.° alle *animali*, 3.° alle *razionali*: le prime sono comuni cogli esseri inanimati e specialmente coi corpi organizzati e puramente vegetanti; le seconde sono comuni coi bruti; le terze sono comuni cogli esseri intelligenti. Tutte queste leggi, in quanto interessano o sia in quanto producono un bene od un male, entrano a far parte della legge naturale antecedente. Fu quindi aggiunta la circostanza che l'uomo deve ubbidire alla legge naturale pel suo meglio. Ciò costituisce il fine e la qualità caratteristica della legge di cui parliamo.

È meglio per te che tu non faccia questo, suol dirsi a taluno per indicare che deve astenersi dal farlo, perchè ne può derivare un male: è meglio per te che tu lo faccia, si suol dire in un altro caso, cioè quando ne deriva un bene od un minor male. Col dire dunque che l'uomo deve pel suo meglio ubbidire alla legge naturale, si vuole esprimere tanto la esecuzione, quanto l'ommissione di certe azioni, come mezzi necessarj ad ottenere il maggior bene, ad evitare il maggior male. La parola *deve* inchiude la necessità di fare o di ommettere qualche cosa. Questa necessità forma il precipuo e distintivo carattere di qualunque legge: la potenza che impone questa necessità dicesi *potenza imperante*, la potenza che soggiace a questa necessità dicesi *potenza ubbidiente*. La potenza imperante nel caso nostro è la natura; la ubbidiente l'uomo.

Il meglio dell'individuo, delle società e della specie umana forma lo scopo al quale noi dirigiamo tutti gli atti dell'umana potenza. Il coordinare questi atti a questo scopo forma un sistema di ubbidienza al quale diamo il nome di *regole pratiche* di diritto. Queste regole, dedotte dai fatti costanti e necessarj dell'azione e reazione fra la natura e l'uomo, essendo *preconosciute* dall'uomo stesso prima di agire, costituiscono la scienza del natural diritto. Due specie adunque di leggi naturali si possono distinguere: le prime si possono dire antecedenti, le seconde conseguenti. Le prime sono quelle che indipendentemente da ogni cognizione e da ogni arbitrio dell'uomo producono il bene od il male, vale a dire agiscono su di noi

in bene ed in male, sappia o non sappia, voglia o non voglia l'uomo: così il pane nutrisce e l'arsenico uccide, sappia o non sappia, voglia o non voglia l'uomo: il nutrire e l'ammazzare è legge di natura. Le leggi che denominammo antecedenti abbracciano appunto questa specie di effetti necessarj dell'azione e reazione fra la natura e l'uomo. L'osservazione costante di simili fatti istruisce l'uomo a conoscere le sorgenti del bene e del male, e da questo deduce ciò che egli debba o fare od ommettere. Segnando separatamente queste azioni od omissioni, necessariamente determinate dall'impero della natura su di lui, forma una collezione che serve di norma alla di lui potenza, onde procurare il meglio od evitare il peggio. Questa *collezione* così dedotta costituisce appunto la legge naturale che appellammo conseguente. Questa in sostanza forma la *somma dei doveri* determinati dai rapporti attivi, reali e necessarj che passano fra la natura e l'uomo. A maggior distinzione pertanto, la legge naturale *antecedente* si potrebbe denominare *ordine naturale e necessario dei beni e dei mali*; la legge poi che appellammo *conseguente* si potrebbe denominare *ordine dei doveri e dei diritti naturali*. Quest'ultima forma il soggetto proprio della *scienza* del così detto diritto naturale. La prima serve di motivo, la seconda di regola. Nella prima sta la sanzione, nella seconda sta la direzione.

§ III. *Del Diritto naturale considerato come facoltà.*

Il terzo senso, nel quale si può assumere il diritto naturale, fu detto essere quello di *facoltà*, o sia di *podestà* di *operare* (§ I). In questo senso il diritto naturale altro non sarà che « la podestà « dell'uomo tanto di agire senza ostacolo a norma « della legge di natura, quanto di conseguire da « altri ciò che gli è dovuto in forza della legge « medesima. »

Dico la *podestà* dell'uomo. Colla parola podestà intendo di dinotare un'effettiva ed ordinata potenza, e però tutto il reale complesso delle umane facoltà, in quanto agisce conformemente all'ordine naturale di ragione: questa potenza ordinata forma l'*impero legittimo* dell'individuo, delle società e delle nazioni: questa potenza ordinata in atto pratico riducesi alla forza fisica od individuale o collettiva dell'uomo, in quanto è diretta a norma dell'ordine morale di ragione. Il diritto considerato come *facoltà operante* non è diverso dalla forza, ma altro non è che l'istessa forza, in quanto agisce in un senso conforme all'ordine. Esso veste per ognuno la forma d'*impero*, perchè l'uomo operante secondo l'ordine *deve* essere da altri o rispettato o secondato; rispettato quando non offende l'altrui diritto; secondato quando esige ciò che gli è dovuto. Questo dovere altrui di rispettarci o di prestarci qualche ufficio investe ogni uomo ed ogni società del *conseguente diritto* di esigere colla forza quel rispetto che non gli

fosse serbato, o quell'ufficio che non gli fosse prestato. Questo diritto *coattivo* costituisce effettivamente una *podestà*, la quale può competere tanto all'individuo, quanto alle umane società. Nello stato selvaggio o d'imperfetta società, l'individuo è costretto per propria tutela ad esercitarlo *personalmente*; e quindi ha luogo l'*jus privatae violentiae*, come lo appellò il Vico. Nelle società incivilite, all'opposto, il privato lo esercita d'ordinario per mezzo dei tribunali di giustizia, e solamente nei casi di danno irreparabile lo esercita per sè medesimo. Le civili società per lo contrario lo esercitano personalmente, fino colla guerra.

La prima funzione generale di questa potenza è quella di agire a norma della legge naturale, come in secondo luogo fu detto nella definizione. L'agire importa qui tanto il fare o non fare a piacere ciò che dalla legge di natura fù lasciato libero, quanto il fare od ommettere senza ostacolo ciò che fu comandato o proibito dalla legge medesima.

La seconda funzione di questa potenza consiste nell'*esigere* dagli altri ciò che per legge naturale ci è dovuto; locchè in terzo luogo fu accennato nella definizione. L'esigere un dovere da altri può importare in essi di fare o non fare qualche cosa a nostro vantaggio o contemplazione. La legge natur[illegible] poi qui abbraccia tanto la serie di *quelle* azi[illegible]scritte in forza dell'ordine necessario d[illegible] quanto la serie delle azioni obbligate [illegible] libero consenso. A buon diritto anche [illegible]dono eminentemente sotto la sanzione

dell'ordine naturale, posto che cade sotto la di lui sanzione l'obbligo di serbar le promesse, come si dirà a suo luogo.

Tutto questo basti per ora per ispiegare soltanto la definizione del diritto di natura preso come facoltà o podestà di operare. Noi dovremo fra poco ritornare sopra le idee racchiuse in questa definizione, perocchè in esse sta il principio eminente di tutti i diritti privati e pubblici che esercitar si possono fra gli uomini.

§ IV. *Della sanzione del Diritto Naturale.*

Fu veduto di sopra, che il carattere predominante ed essenziale a qualunque legge, consiste nell'indurre necessità di fare o di ommettere qualche cosa. Allorchè si afferma una legge naturale per l'uomo, si considera esistere in natura un ordine superiore di cause e di forze, per le quali si debbono dall'uomo fare od ommettere certi atti liberi come mezzi *indispensabili* a conseguire il meglio od evitare il peggio (§ I e II). La *possanza* della legge consiste nella potenza che induce questa necessità. L'*impero* dunque della legge naturale consiste nella forza superiore a produrre certi beni e certi mali annessi a certi atti umani, in modo che la potenza umana, *volendo* ottenere i primi e schivare i secondi, sia costretta ad ubbidire a quest'impero della natura. Da ciò ne viene che l'impero della natura non si può impunemente *violare* dall'uomo. Questa inviolabilità gli attribuisce il carattere di *santo*. Così dai Romani le mura della città dicevansi

sanctae, *sancti* i tribuni, gli ambasciatori, ecc., perchè inviolabili. Così il luogo riposto nel tempio, nel quale era vietato ai profani di entrare, dicesi *santuario* (Vedi il Lessico latino, Padova, 1752, alla parola *sanctus* cogli esempj ivi citati). Per questo motivo la legge dicesi *sancta*, e *sanzione* quella funzione per la quale essa si rende *inviolabile* dall'uomo. Ora si domanda da che derivar può la sanzione della legge naturale morale per l'uomo? Dall'infallibile e naturale produzione di un male o dalla privazione di un bene annessa alla violazione od alla inosservanza della legge, indotte dalla possanza irresistibile della natura imperante. Su di un essere senziente, intelligente e libero, volendo agire non con mezzi meccanici, ma con mezzi morali, non si possono dirigere i di lui atti liberi che con la considerazione di certi mali annessi a certi atti, e con la considerazione di certi beni annessi a certi altri atti. Quindi la inviolabilità o sia la sanzione in ultima analisi risultare dovrà essenzialmente da queste connessioni di beni o di mali.

Questa sanzione dicesi *naturale* perchè avviene in forza di un concorso di circostanze prepotenti stabilito dall'ordine della natura. Così la malattia è una sanzione della abituale intemperanza o di altra violazione dell'ordine fisico della conservazione: l'odio e la reazione altrui è la sanzione delle ingiurie fatte ad altri.

Oltre la sanzione che appellammo naturale, ne esiste un'altra che fu detta *soprannaturale*, e questa risulta dalla religione. In più sensi si suole usare la parola religione. Talvolta si assume come

una collezione di riti e di precetti da osservarsi dagli uomini per servire alla Divinità, ed in questo senso la parola religione veste il carattere di *regolamento positivo*. Talvolta si usa per dinotare un'affezione od un abito morale dell'uomo riguardante la Divinità, ed in questo senso altro non è che « il complesso di quei sentimenti e di quelle « azioni morali le quali risultano dai rapporti « *attivi*, che credonsi stabiliti fra l'uomo e la « Divinità. »

Si dice in primo luogo che la religione consiste in un complesso di *sentimenti* e di *azioni*, e non di rapporti o di leggi; imperocchè i rapporti e le leggi esistono sempre, sappia o non sappia, voglia o non voglia l'uomo. Esistono de' rapporti fra gli animali e Dio, fra le piante e Dio, fra ogni creatura e Dio: esistono pure le leggi della loro produzione e conservazione; ma esiste forse una religione vegetabile, animale, minerale? Passando all'uomo, ognuno sa che la religione effettivamente non esiste nel bambino, nel selvaggio, nello stupido, in ognuno in fine privo di ragione, come non esiste nell'ateo e nell'uomo che non pensa a Dio. Dicesi difatti, i tali popoli non hanno religione, le tali persone sono senza religione. Consta dunque in primo luogo, che la religione non può consistere che in *sentimenti* od in *atti* dell'uomo. Dicesi poi che questi sentimenti e queste azioni debbono essere *morali*. Difatti le azioni puramente *fisiche*, quelle che sono fatte *senza disegno*, quelle che non hanno per oggetto la Divinità o non si riferiscono anche indirettamente alla medesima, quelle che non sono libere all'agente morale non

si possono intitolare atti di religione. Consta dunque che *morali* devono essere i sentimenti o gli atti che costituiscono la religione. La *moralità* nel suo senso filosofico consiste: « Nella facoltà « di operare liberamente secondo una norma pre- « conosciuta. » L'azione morale ha il suo principio nel sentimento. In ultima analisi dunque il principio della religione risolvesi praticamente nel principio del sentimento, e in un sentimento dell'uomo ragionevole. Parlando con verità, dire si può che la religione è tutta fondata nella *opinione* e atteggiata dall'*opinione*: quest'opinione può avere *motivi* veri o motivi falsi, motivi certi o motivi incerti; ma sarà sempre vero che dessa consisterà in una data credenza.

Fu detto nella definizione che questi sentimenti e queste azioni debbono risultare dai *rapporti* che credonsi stabiliti fra l'uomo e la Divinità. Con ciò si vuol dire che questi sentimenti ed atti non solo debbono essere riferiti, ma debbono essere *circoscritti* da questi soli rapporti; con ciò si fissano i *limiti* della religione come di qualunque altra funzione morale umana; con ciò si previene ogni abuso ed ogni arbitrio, e si toglie ogni falso attributo della religione; con ciò essa si distingue dalle altre funzioni dell'agente morale. Così nella vita umana si caratterizzano le funzioni religiose e le non religiose. Quando si parla di rapporti fra Dio e l'uomo non si deve restringere la considerazione a relazioni puramente *speculative*, ma conviene abbracciare anche le relazioni pratiche. Per questa ragione abbiamo detto nella definizione che questi rapporti debbono es-

sere *attivi*, e ciò per distinguerli dai rapporti meramente *logici*. Questi rapporti attivi sono determinati dall'idea della Divinità *sovrana dispositrice del destino* dell'uomo. Difatti la credenza d'una causa prima, che non si cura delle cose umane, che non comandi nè vieti nulla all'uomo, che con sanzione non avvalori le sue volontà, non può, come è noto, costruire base di alcuna religione. La credenza dunque d'una *provvidenza* divina, l'opinione d'un Dio legislatore, governatore e giudice è essenziale alla religione. I *rapporti* dunque di cui parliamo non sono puramente *speculativi*, ma sono essenzialmente *pratici*; cioè a dire influenti sulle azioni morali degli uomini come sudditi della Divinità, la quale non solamente si deve considerare causa prima, ma eziandio *dispositrice* sovrana della sorte dell'uomo.

La disposizione sovrana della sorte dell'uomo figurata nella Divinità involge essenzialmente il concetto della *volontà* d'un ente infinitamente *possente* ed *intelligente*, che agisca sull'uomo. È naturale il supporre che questo ente voglia certi sentimenti e non certi altri, certe azioni e non certe altre; che a certe azioni annetta la felicità, ed a certe altre l'infelicità, senza turbare per altro l'ordine stabilito in tutto l'universo, e compatibilmente coll'ordine universale. In quest'ordine se si faccia entrare l'ordine *morale*, egli si deve riguardare come opera divina. Si può dunque asserire che oltre la sanzione naturale, Dio abbia stabilito, dopo la terrestre vita, premj e pene per *guarentire* l'osservanza della legge di natura: questo stabilimento dicesi *sanzione soprannaturale*.

§ V. *In qual senso intendere si debba la proposizione che il diritto e la legge naturale sia necessaria ed immutabile.*

Tutti gli scrittori di diritto naturale hanno affermato che il Diritto, o sia la legge naturale sia *necessaria* ed *immutabile*: questa proposizione è vera o falsa?

A fine di rispondere dimostrativamente a questa questione fa d'uopo di fissare prima il senso ed il valore dei termini che racchiude. La prima idea è quella di necessità. Convien dunque spiegare il senso di questa parola. L'idea *ontologica* ed astrattissima di necessità vien piuttosto connotata che definita: *necessaria* dicesi una cosa la di cui opposta è impossibile, e però la necessità sarà un tale stato di cose che rende impossibile lo stato contrario. Non ogni stato è necessario. Allorchè, *salva* la *sostanza* del soggetto o dell'effetto, lo stato può essere cangiato, egli non è necessario nè all'esistenza della cosa nè all'effetto immaginato. La facoltà di essere o di fare il contrario esclude l'idea di necessità. Noi domandiamo se la legge naturale sia necessaria. Qui la necessità applicata alla legge si può assumere in due sensi, l'uno speculativo e l'altro pratico. In senso speculativo può significare primieramente che la legge naturale è tale che, volendone cangiare i caratteri, cessa di esser legge; e però che la natura sua è tale che rende impossibile ogni cangiamento senza distruggere l'essenza. Questo primo senso puramente logico è comune al con-

cetto di tutte le cose esistenti e possibili. La scuola disse perciò che le essenze sono immutabili, necessarie, eterne. L'idea infatti del circolo, dell'animale, dell'uomo sono tali e non altre: aggiungete o levate qualche cosa non sono più desse. Dunque è *impossibile* questa aggiunta o sottrazione senza cangiare il loro concetto. Questa *impossibilità* di cangiamento, salvo il concetto della cosa, rende il concetto stesso *necessario, immutabile, eterno*.

Ma questa prima necessità speculativa, se può convenire alla legge, come a qualunque ente fisico-morale o di ragione, non è la necessità di cui andiamo in traccia. La legge consiste nell'azione di una reale potenza (§ 2). Dunque la necessità di cui andiamo in traccia deve formare il carattere di questa *azione*. La legge naturale, come abbiam veduto, se la consideriamo nel suo fondamento, risulta da un complesso di azioni e reazioni fra l'uomo e la natura. Tanto nell'uomo, quanto nella natura non ravvisiamo che un complesso di enti *contingenti*. Il contingente si oppone al necessario, come ognun sa. Come dunque possiamo noi applicare la qualità di necessario alla legge naturale, se è risultato di un'azione e reazione di esseri contingenti? A questa questione si può rispondere che la necessità si può benissimo applicare alla legge naturale, se distinguiamo la *ragione* della legge dalla *posizione* della medesima. Qui per ragione intendiamo una relazione fra due o più cose: in questo senso diciamo ragion geometrica, ragione aritmetica, ragione diretta, ragione inversa, ecc. La ragione della legge

fittizia. La necessità, di cui parlo, verificar si deve tanto nell'attual *posizione* quanto nella sua anteriore *derivazione*: senza questi due estremi la necessità non può dirsi veramente naturale. Certamente un malato ha bisogno di rimedio: questa necessità si può dir naturale; ma se la malattia fu procurata, questa necessità deriva dalla natura o dal fatto dell'uomo? Ognuno risponde derivar dal fatto dell'uomo. Ora in diritto naturale non parliamo di questa seconda necessità, ma parliamo di quella che è indotta dal fatto stesso della natura, vale a dire dal concorso di circostanze non prodotte dall'uomo ed irreformabili dall'uomo. Senza di questo criterio si dovrebbero spesso santificare le misure le più odiose ed ingiuste col pretesto dell'attuale necessità, e verificar si dovrebbe il detto di Lucano — *Jus datum sceleri.*

5.° Si è finalmente detto che queste regole sono derivate *per ottenere* il meglio ed evitare il peggio. Senza di questa limitazione si dovrebbero comprendere sotto la sanzione naturale gli atti umani più liberi e più indifferenti. Taluno dirà potersi eglino comprendere come atti permessi dalla legge naturale. Ma un atto permesso è propriamente un atto non toccato nè ordinato dalla legge. La libertà di azione si considera ingenita all'operante. Se gli atti fossero per sè innocui non si passerebbe mai a studiare veruna regola per trascegliere gli uni dagli altri. L'ordine legale, che importa necessariamente la necessità di fare o di ommettere qualche cosa, rende assurdo il concetto di leggi permissive. Per lo contrario indicando nella definizione quegli atti che sono

necessarj per ottenere il meglio od evitare il peggio, noi accenniamo la serie delle azioni comandate o vietate dalla legge naturale cui dobbiamo studiare, e che conferma l'oggetto principale della definizione.

§ II. *Del Diritto naturale considerato come legge.*

Il secondo senso nel quale si assume la parola di *diritto naturale* si è quello di *legge.* Prima di darne la definizione propria, che coincida con quella inchiusa nella scienza, convien distinguere il *doppio* aspetto della legge naturale. Il primo si può dire antecedente ed il secondo conseguente. *La legge naturale antecedente* si può definire: « Quel complesso di azioni e reazioni fra l'uomo « e la natura, alle quali pel suo meglio egli deve « ubbidire. »

1.° Dicesi in primo luogo essere un complesso; e ciò per abbracciare tutta la serie delle leggi antecedenti di natura riguardanti la specie umana. L'una o l'altra legge particolare non costituisce tutta la legge naturale, ma solamente una particella della medesima. Ora noi, dimandando che cosa sia la legge naturale antecedente, vogliamo sapere qual cosa ella comprende nella sua totalità. Per questa ragione fu inserito nella definizione essere ella un *complesso.*

2.° Fu detto in secondo luogo che essa consiste in un complesso di *azioni* e *reazioni*; e ciò per indicare il carattere essenziale della legge. Il primo e principale attributo della legge in fatti consiste in questa azione e reazione. La legge nel senso

suo universale altro non è che « quell'azione fra « due o più potenze in virtù della quale l'una « deve ubbidire all'altra. » Un'azione fra due o più potenze, sia fisiche, sia morali, importa una reazione. L'azione altro non è che l'esercizio di una forza. Una potenza che ne eccita un'altra e che la fa ubbidire eccita per ciò stesso la forza della potenza ubbidiente. Questa forza eccitata produce essenzialmente una reazione. Senza agire effettivamente ed efficacemente su di una potenza è impossibile farla ubbidire. L'ubbidienza è un *effetto* dell'azione della potenza predominante sulla potenza predominata: in questo effetto consiste l'esecuzione della legge.

3.° Sotto il nome di potenza s'intende « qua« lunque cosa per sè capace a produrre un de« terminato effetto. » Qui le due potenze operanti sono l'uomo e la natura. La natura, nel particolare nostro, si restringe al complesso delle cose le quali agiscono con una forza superiore sull'uomo. L'uomo, essere misto, va contemporaneamente soggetto a tre specie di leggi, cioè 1.° alle *fisiche*, 2.° alle *animali*, 3.° alle *razionali*: le prime sono comuni cogli esseri inanimati e specialmente coi corpi organizzati e puramente vegetanti; le seconde sono comuni coi bruti; le terze sono comuni cogli esseri intelligenti. Tutte queste leggi, in quanto interessano o sia in quanto producono un bene od un male, entrano a far parte della legge naturale antecedente. Fu quindi aggiunta la circostanza che l'uomo deve ubbidire alla legge naturale pel suo meglio. Ciò costituisce il fine e la qualità caratteristica della legge di cui parliamo.

È meglio per te che tu non faccia questo, suol dirsi a taluno per indicare che deve astenersi dal farlo, perchè ne può derivare un male: è meglio per te che tu lo faccia, si suol dire in un altro caso, cioè quando ne deriva un bene od un minor male. Col dire dunque che l'uomo deve pel suo meglio ubbidire alla legge naturale, si vuole esprimere tanto la esecuzione, quanto l'ommissione di certe azioni, come mezzi necessarj ad ottenere il maggior bene, ad evitare il maggior male. La parola *deve* inchiude la necessità di fare o di ommettere qualche cosa. Questa necessità forma il precipuo e distintivo carattere di qualunque legge: la potenza che impone questa necessità dicesi *potenza imperante*, la potenza che soggiace a questa necessità dicesi *potenza ubbidiente*. La potenza imperante nel caso nostro è la natura; la ubbidiente l'uomo.

Il meglio dell'individuo, delle società e della specia umana forma lo scopo al quale noi dirigiamo tutti gli atti dell'umana potenza. Il coordinare questi atti a questo scopo forma un sistema di ubbidienza al quale diamo il nome di *regole pratiche* di diritto. Queste regole, dedotte dai fatti costanti e necessarj dell'azione e reazione fra la natura e l'uomo, essendo *preconosciute* dall'uomo stesso prima di agire, costituiscono la scienza del natural diritto. Due specie adunque di leggi naturali si possono distinguere: le prime si possono dire antecedenti, le seconde conseguenti. Le prime sono quelle che indipendentemente da ogni cognizione e da ogni arbitrio dell'uomo producono il bene od il male, vale a dire agiscono su di noi

in bene ed in male, sappia o non sappia, voglia o non voglia l'uomo: così il pane nutrisce e l'arsenico uccide, sappia o non sappia, voglia o non voglia l'uomo: il nutrire e l'ammazzare è legge di natura. Le leggi che denominammo antecedenti abbracciano appunto questa specie di effetti necessarj dell'azione e reazione fra la natura e l'uomo. L'osservazione costante di simili fatti istruisce l'uomo a conoscere le sorgenti del bene e del male, e da questo deduce ciò che egli debba o fare od ommettere. Segnando separatamente queste azioni od omissioni, necessariamente determinate dall'impero della natura su di lui, forma una collezione che serve di norma alla di lui potenza, onde procurare il meglio od evitare il peggio. Questa *collezione* così dedotta costituisce appunto la legge naturale che appellammo conseguente. Questa in sostanza forma la *somma dei doveri* determinati dai rapporti attivi, reali e necessarj che passano fra la natura e l'uomo. A maggior distinzione per tanto, la legge naturale *antecedente* si potrebbe denominare *ordine naturale e necessario dei beni e dei mali*; la legge poi che appellammo *conseguente* si potrebbe denominare *ordine dei doveri e dei diritti naturali*. Quest'ultima forma il soggetto proprio della *scienza* del così detto diritto naturale. La prima serve di motivo, la seconda di regola. Nella prima sta la sanzione, nella seconda sta la direzione.

§ III. *Del Diritto naturale considerato come facoltà.*

Il terzo senso, nel quale si può assumere il diritto naturale, fu detto essere quello di *facoltà*, o sia di *podestà* di *operare* (§ I). In questo senso il diritto naturale altro non sarà che « la podestà « dell'uomo tanto di agire senza ostacolo a norma « della legge di natura, quanto di conseguire da « altri ciò che gli è dovuto in forza della legge « medesima. »

Dico la *podestà* dell'uomo. Colla parola podestà intendo di dinotare un'effettiva ed ordinata potenza, e però tutto il reale complesso delle umane facoltà, in quanto agisce conformemente all'ordine naturale di ragione: questa potenza ordinata forma l'*impero legittimo* dell'individuo, delle società e delle nazioni: questa potenza ordinata in atto pratico riducesi alla forza fisica od individuale o collettiva dell'uomo, in quanto è diretta a norma dell'ordine morale di ragione. Il diritto considerato come *facoltà operante* non è diverso dalla forza, ma altro non è che l'istessa forza, in quanto agisce in un senso conforme all'ordine. Esso veste per ognuno la forma d'*impero*, perchè l'uomo operante secondo l'ordine *deve* essere da altri o rispettato o secondato; rispettato quando non offende l'altrui diritto; secondato quando esige ciò che gli è dovuto. Questo dovere altrui di rispettarci o di prestarci qualche ufficio investe ogni uomo ed ogni società del *conseguente diritto* di esigere colla forza quel rispetto che non gli

fosse serbato, o quell'ufficio che non gli fosse prestato. Questo diritto *coattivo* costituisce effettivamente una *podestà*, la quale può competere tanto all'individuo, quanto alle umane società. Nello stato selvaggio o d'imperfetta società, l'individuo è costretto per propria tutela ad esercitarlo *personalmente*; e quindi ha luogo l'*jus privatae violentiae*, come lo appellò il Vico. Nelle società incivilite, all'opposto, il privato lo esercita d'ordinario per mezzo dei tribunali di giustizia, e solamente nei casi di danno irreparabile lo esercita per sè medesimo. Le civili società per lo contrario lo esercitano personalmente, fino colla guerra.

La prima funzione generale di questa potenza è quella di agire a norma della legge naturale, come in secondo luogo fu detto nella definizione. L'agire importa qui tanto il fare o non fare a piacere ciò che dalla legge di natura fù lasciato libero, quanto il fare od ommettere senza ostacolo ciò che fu comandato o proibito dalla legge medesima.

La seconda funzione di questa potenza consiste nell'*esigere* dagli altri ciò che per legge naturale ci è dovuto; locchè in terzo luogo fu accennato nella definizione. L'esigere un dovere da altri può importare in essi di fare o non fare qualche cosa a nostro vantaggio o contemplazione. La legge naturale poi qui abbraccia tanto la serie di quelle azioni prescritte in forza dell'ordine necessario delle cose, quanto la serie delle azioni obbligate per nostro libero consenso. A buon diritto anche queste cadono eminentemente sotto la sanzione

dell'ordine naturale, posto che cade sotto la di lui sanzione l'obbligo di serbar le promesse, come si dirà a suo luogo.

Tutto questo basti per ora per ispiegare soltanto la definizione del diritto di natura preso come facoltà o podestà di operare. Noi dovremo fra poco ritornare sopra le idee racchiuse in questa definizione, perocchè in esse sta il principio eminente di tutti i diritti privati e pubblici che esercitar si possono fra gli uomini.

§ IV. *Della sanzione del Diritto Naturale.*

Fu veduto di sopra, che il carattere predominante ed essenziale a qualunque legge, consiste nell'indurre necessità di fare o di ommettere qualche cosa. Allorchè si afferma una legge naturale per l'uomo, si considera esistere in natura un ordine superiore di cause e di forze, per le quali si debbono dall'uomo fare od ommettere certi atti liberi come mezzi *indispensabili* a conseguire il meglio od evitare il peggio (§ I e II). La *possanza* della legge consiste nella potenza che induce questa necessità. L'*impero* dunque della legge naturale consiste nella forza superiore a produrre certi beni e certi mali annessi a certi atti umani, in modo che la potenza umana, *volendo* ottenere i primi e schivare i secondi, sia costretta ad ubbidire a quest'impero della natura. Da ciò ne viene che l'impero della natura non si può impunemente *violare* dall'uomo. Questa inviolabilità gli attribuisce il carattere di *santo*. Così dai Romani le mura della città dicevansi

sanctae, *sancti* i tribuni, gli ambasciatori, ecc.,
perchè inviolabili. Così il luogo riposto nel tem-
pio, nel quale era vietato ai profani di entrare,
dicesi *santuario* (Vedi il Lessico latino, Padova,
1752. alla parola *sanctus* cogli esempj ivi citati).
Per questo motivo la legge dicesi *sancta*, e *san-*
zione quella forza per la quale essa si rende
inviolabile dall'uomo. Ora si domanda da che
derivar può la sanzione della legge naturale mo-
rale per l'uomo? Dall'infallibile e naturale pro-
duzione di un male o dalla privazione di un bene
annessa alla violazione od alla inosservanza della
legge, indotte dalla possanza irresistibile della
natura imperante. Su di un essere senziente, in-
telligente e libero, volendo agire non con mezzi
meccanici, ma con mezzi morali, non si possono
dirigere i di lui atti liberi che con la considera-
zione di certi mali annessi a certi atti, e con la
considerazione di certi beni annessi a certi altri
atti. Quindi la inviolabilità o sia la sanzione in
ultima analisi risultare dovrà essenzialmente da
queste connessioni di beni o di mali.

Questa sanzione dicesi *naturale* perchè avviene
in forza di un concorso di circostanze prepotenti
stabilito dall'ordine della natura. Così la malattia
è una sanzione della abituale intemperanza o di
altra violazione dell'ordine fisico della conserva-
zione; l'odio e la reazione altrui è la sanzione
delle ingiurie fatte ad altri.

Oltre la sanzione che appellammo naturale, ne
esiste un'altra che fu detta *soprannaturale*, e
questa risulta dalla religione. In più sensi si suole
usare la parola religione. Talvolta si assume come

una collezione di riti e di precetti da osservarsi dagli uomini per servire alla Divinità, ed in questo senso la parola religione veste il carattere di *regolamento positivo*. Talvolta si usa per dinotare un'affezione od un abito morale dell'uomo riguardante la Divinità, ed in questo senso altro non è che « il complesso di quei sentimenti e di quelle « azioni morali le quali risultano dai rapporti « *attivi*, che credonsi stabiliti fra l'uomo e la « Divinità. »

Si dice in primo luogo che la religione consiste in un complesso di *sentimenti* e di *azioni*, e non di rapporti o di leggi; imperocchè i rapporti e le leggi esistono sempre, sappia o non sappia, voglia o non voglia l'uomo. Esistono de' rapporti fra gli animali e Dio, fra le piante e Dio, fra ogni creatura e Dio: esistono pure le leggi della loro produzione e conservazione; ma esiste forse una religione vegetabile, animale, minerale? Passando all'uomo, ognuno sa che la religione effettivamente non esiste nel bambino, nel selvaggio, nello stupido, in ognuno in fine privo di ragione, come non esiste nell'ateo e nell'uomo che non pensa a Dio. Dicesi difatti, i tali popoli non hanno religione, le tali persone sono senza religione. Consta dunque in primo luogo, che la religione non può consistere che in *sentimenti* od in *atti* dell'uomo. Dicesi poi che questi sentimenti e queste azioni debbono essere *morali*. Difatti le azioni puramente *fisiche*, quelle che sono fatte *senza disegno*, quelle che non hanno per oggetto la Divinità o non si riferiscono anche indirettamente alla medesima, quelle che non sono libere all'agente morale non

si possono intitolare atti di religione. Consta dunque che *morali* devono essere i sentimenti o gli atti che costituiscono la religione. La *moralità* nel suo senso filosofico consiste: « Nella facoltà « di operare liberamente secondo una norma pre- « conosciuta. » L'azione morale ha il suo principio nel sentimento. In ultima analisi dunque il principio della religione risolvesi praticamente nel principio del sentimento, e in un sentimento dell'uomo ragionevole. Parlando con verità, dire si può che la religione è tutta fondata nella *opinione* e atteggiata dall'*opinione*: quest'opinione può avere *motivi* veri o motivi falsi, motivi certi o motivi incerti; ma sarà sempre vero che dessa consisterà in una data credenza.

Fu detto nella definizione che questi sentimenti e queste azioni debbono risultare dai *rapporti* che credonsi stabiliti fra l'uomo e la Divinità. Con ciò si vuol dire che questi sentimenti ed atti non solo debbono essere riferiti, ma debbono essere *circoscritti* da questi soli rapporti; con ciò si fissano i *limiti* della religione come di qualunque altra funzione morale umana; con ciò si previene ogni abuso ed ogni arbitrio, e si toglie ogni falso attributo della religione; con ciò essa si distingue dalle altre funzioni dell'agente morale. Così nella vita umana si caratterizzano le funzioni religiose e le non religiose. Quando si parla di rapporti fra Dio e l'uomo non si deve restringere la considerazione a relazioni puramente *speculative*, ma conviene abbracciare anche le relazioni pratiche. Per questa ragione abbiamo detto nella definizione che questi rapporti debbono es-

sere *attivi*, e ciò per distinguerli dai rapporti meramente *logici*. Questi rapporti attivi sono determinati dall' idea della Divinità *sovrana dispositrice del destino* dell'uomo. Difatti la credenza d'una causa prima, che non si cura delle cose umane, che non comandi nè vieti nulla all'uomo, che con sanzione non avvalori le sue volontà, non può, come è noto, costruire base di alcuna religione. La credenza dunque d'una *provvidenza* divina, l'opinione d'un Dio legislatore, governatore e giudice è essenziale alla religione. I *rapporti* dunque di cui parliamo non sono puramente *speculativi*, ma sono essenzialmente *pratici*; cioè a dire influenti sulle azioni morali degli uomini come sudditi della Divinità, la quale non solamente si deve considerare causa prima, ma eziandio *dispositrice* sovrana della sorte dell'uomo.

La disposizione sovrana della sorte dell'uomo figurata nella Divinità involge essenzialmente il concetto della *volontà* d'un ente infinitamente *possente* ed *intelligente*, che agisca sull'uomo. È naturale il supporre che questo ente voglia certi sentimenti e non certi altri, certe azioni e non certe altre; che a certe azioni annetta la felicità, ed a certe altre l'infelicità, senza turbare per altro l'ordine stabilito in tutto l'universo, e compatibilmente coll'ordine universale. In quest'ordine se si faccia entrare l'ordine *morale*, egli si deve riguardare come opera divina. Si può dunque asserire che oltre la sanzione naturale, Dio abbia stabilito, dopo la terrestre vita, premj e pene per *guarentire* l'osservanza della legge di natura: questo stabilimento dicesi *sanzione soprannaturale*.

§ V. *In qual senso intendere si debba la proposizione che il diritto e la legge naturale sia necessaria ed immutabile.*

Tutti gli scrittori di diritto naturale hanno affermato che il Diritto, o sia la legge naturale sia *necessaria* ed *immutabile*: questa proposizione è vera o falsa?

A fine di rispondere dimostrativamente a questa questione fa d'uopo di fissare prima il senso ed il valore dei termini che racchiude. La prima idea è quella di necessità. Convien dunque spiegare il senso di questa parola. L'idea *ontologica* ed astrattissima di necessità vien piuttosto connotata che definita: *necessaria* dicesi una cosa la di cui opposta è impossibile, e però la necessità sarà un tale stato di cose che rende impossibile lo stato contrario. Non ogni stato è necessario. Allorchè, *salva* la *sostanza* del soggetto o dell'effetto, lo stato può essere cangiato, egli non è necessario nè all'esistenza della cosa nè all'effetto immaginato. La facoltà di essere o di fare il contrario esclude l'idea di necessità. Noi domandiamo se la legge naturale sia necessaria. Qui la necessità applicata alla legge si può assumere in due sensi, l'uno speculativo e l'altro pratico. In senso speculativo può significare primieramente che la legge naturale è tale che, volendone cangiare i caratteri, cessa di esser legge; e però che la natura sua è tale che rende impossibile ogni cangiamento senza distruggere l'essenza. Questo primo senso puramente logico è comune al con-

cetto di tutte le cose esistenti e possibili. La scuola disse perciò che le essenze sono immutabili, necessarie, eterne. L'idea infatti del circolo, dell'animale, dell'uomo sono tali e non altre: aggiungete o levate qualche cosa non sono più desse. Dunque è *impossibile* questa aggiunta o sottrazione senza cangiare il loro concetto. Questa *impossibilità* di cangiamento, salvo il concetto della cosa, rende il concetto stesso *necessario, immutabile, eterno*.

Ma questa prima necessità speculativa, se può convenire alla legge, come a qualunque ente fisico-morale o di ragione, non è la necessità di cui andiamo in traccia. La legge consiste nell'azione di una reale potenza (§ 2). Dunque la necessità di cui andiamo in traccia deve formare il carattere di questa *azione*. La legge naturale, come abbiam veduto, se la consideriamo nel suo fondamento, risulta da un complesso di azioni e reazioni fra l'uomo e la natura. Tanto nell'uomo, quanto nella natura non ravvisiamo che un complesso di enti *contingenti*. Il contingente si oppone al necessario, come ognun sa. Come dunque possiamo noi applicare la qualità di necessario alla legge naturale, se è risultato di un'azione e reazione di esseri contingenti? A questa questione si può rispondere che la necessità si può benissimo applicare alla legge naturale, se distinguiamo la *ragione* della legge dalla *posizione* della medesima. Qui per ragione intendiamo una relazione fra due o più cose: in questo senso diciamo ragion geometrica, ragione aritmetica, ragione diretta, ragione inversa, ecc. La ragione della legge

è sinonimo dei *rapporti attivi* dai quali la legge deriva. Questi rapporti, derivando dalla stessa natura delle potenze predominanti ed ubbidienti, poste in iscambievole commercio, sono necessarj, benchè la posizion loro si possa figurar contingente. Può dunque darsi che una legge sia di posizione contingente e di ragion necessaria. Io mi spiego: a me è libero di descrivere o non descrivere un quadrato: la descrizione adunque di un quadrato, si può dire di posizione libera; ma dato un quadrato, i *rapporti* dei lati e degli angoli di lui sono di ragione necessaria, vale a dire sono per sè stessi così determinati, che non si possono variare senza cangiare l'essenza stessa della cosa. Da questa parità passiamo alla legge. Le leggi tutte sono il risultato necessario dei rapporti reali delle cose. Tanto lo *scopo* quanto i mezzi sono essenzialmente determinati, cioè sono così e non altrimenti. Siccome poi non possono ad un tempo stesso essere ed agire in una determinata maniera, ed in una maniera contraria, così ne viene che, posta una data legge, i *rapporti di azione* o *reazione* saranno determinati così e non altrimenti. Dunque saranno di *ragione necessaria*. Dunque per ciò stesso saranno immutabili. « I rapporti d'onde risultano le leggi sono « fondati nella natura stessa delle cose, anzi « realmente non sono, nè possono essere che qua- « lità o determinazioni delle cose poste in iscam- « bievole commercio. » Ciò è dimostrato pensando che la legge è un' azione fra due o più potenze, come si è detto. Ma tali determinazioni sono *necessarie*, poichè senza di esse è *impossi-*

bile di conseguire l'effetto della legge medesima: la loro essenza è necessaria ed immutabile, come necessaria ed immutabile è la rotondità in un circolo. Ogni ordine adunque di leggi è per sè *necessario*. Si potrà cangiare lo scopo, si potranno anche cangiare gli agenti, o sia i mezzi coi quali conseguire il dato scopo, ma allora si cangia la legge stessa, e si introduce una nuova legge in vece della prima. L'unità e l'indivisibilità fanno sì che un ordine non possa essere cangiato senza essere distrutto. L'immutabilità adunque di legge, altro non considerando che la convenienza dei mezzi col fine, si può dire di *ragione* necessaria. L'immutabilità adunque della legge sarà di ragion necessaria. Ma si potrà dire perciò di *posizione* necessaria ed immutabile? — Ecco un'altra questione.

La *posizione* si può assumere in due sensi: il primo in senso metafisico ed ipotetico, l'altro in senso fisico e reale. Nel primo senso la legge naturale non si può dire di posizione necessaria, perchè la legge si effettua fra enti contingenti, e in un ordine di cose metafisicamente almeno mutabile. La legge naturale dunque in questo senso si può dire di posizione non necessaria e mutabile quanto la natura stessa. Il secondo senso fu detto essere il fisico e reale: domando se in questo senso la legge naturale si possa dire di *posizione* necessaria?

Per rispondere dimostrativamente incomincio da un esempio. Cammin facendo appiè d'uno scosceso monte alzo gli occhi e scorgo nella sua vetta un grosso macigno che sovrasta al pendio.

Immantinente io avverto che se quel macigno fosse staccato dallo scoglio a cui è congiunto, egli precipiterebbe nella sottoposta valle. La caduta che io figuro è l'effetto di una legge di natura. La caduta di quel macigno nel dato caso sarebbe un risultato della struttura, della massa, della posizione, della località sua e del monte, del pendio, dell'attrazione terrestre; in una parola sarebbe il risultato dei rapporti reali e necessarj di tutte le cose circostanti. Ma fino a qui la caduta non viene figurata che come un' ipotesi, e nulla più. La posizione adunque della caduta è puramente *ipotetica*, nè vedo ancora una cagione che attualmente possa produrla. La legge adunque della caduta del macigno, altro non constando, non è di posizione necessaria ed attuale.

Porre un fatto egli è lo stesso che affermare la reale esistenza. La posizione adunque necessaria di una legge altro non è dal canto della mente che « un giudizio col quale si afferma che « la data legge deve necessariamente esistere e « produrre effetto. » Dal canto poi delle cose altro non è « che l'affezione dell'esistenza della « medesima. » Ritorniamo all'esempio proposto. Se passo a considerare che per l'azione inevitabile delle stagioni, e col decorso del tempo il macigno sopra figurato tosto o tardi si *dovrà* distaccare dallo scoglio a cui è congiunto, in tal caso io non giudico più la caduta come naturalmente ipotetica o possibile; ma per lo contrario io la considero come *necessariamente* contingibile, cioè come un fatto che *deve accadere*, in forza dell'azione di un ordine preesistente ed effettivo

delle leggi fisiche. Allora la legge della caduta diventa di posizione necessaria, perchè mi si presenta come l'effetto necessariamente derivante da un ordine determinato di cose cospiranti a farlo nascere. Ciò che si verifica in questo esempio si verifica pur anco in mille altri, qualunque sieno gli oggetti nei quali si effettuano le leggi in generale. Più sotto si vedrà quanto sieno importanti queste distinzioni, sì per applicare le leggi negli affari civili, e sì per conoscerne la diversa natura ed estensione. Molte leggi di natura sono per l'uomo di posizione necessaria. Tali sono tutte quelle che derivano da una forza, o da un ordine di cose irreformabile dalla potenza umana.

Quest'idea è feconda d'innumerevoli ed importantissime conseguenze. Se però spingiamo le considerazioni all'ultimo stato possibile delle cose, noi scopriamo che la necessità della posizione immaginata non è assoluta e trascendentale, ma solamente relativa ed eventuale; perocchè con lo spirito possiamo concepire come possibile un ordine diverso di cose per il quale, stando lo stesso soggetto, egli sia sottoposto a diverse combinazioni, talchè in ultima analisi troviamo sempre che la *posizione* è *contingente*, e quindi la necessità puramente *eventuale* e *conseguente*. Da ciò deduciamo che qualunque ordine di leggi di natura si potrà bensì dire in generale di ragione necessaria, ma non di posizione necessaria. Ciò ha luogo nelle leggi così dette antecedenti. Se poi contempliamo la limitata potenza dell'uomo, anche nelle leggi di posizione eventuale, noi troviamo un *impero necessario*, vale a dire prepo-

tente ed *insuperabile* per ciò stesso che l'uomo deve ubbidire alle medesime, ed è per lui impossibile di procurarci il meglio ed evitare il peggio senza l'esecuzione degli atti necessarj a procacciare il bene od evitare il male. Ma questa specie di necessità non si riferisce alla costituzione antecedente della legge, ma alla di lei azione *conseguente;* non alla mente ed alla volontà, dirò così, del legislatore, ma soltanto alla di lui potenza prevalente sui sudditi.

Alla questione adunque se le leggi di natura sieno immutabili e necessarie convien rispondere essere le medesime di ragion *necessaria* ed *immutabile*, ma non di posizione necessaria ed immutabile; e per conseguenza essere sempre *relative* allo stato reale, ed alle circostanze permanenti o transitorie indotte dal fatto stesso della natura, indipendentemente da ogni umano arbitrio.

§ VI. *Vera idea del Diritto Naturale considerato come potenza operativa dell'uomo.*

Fu detto (§ III) che i diritti e i doveri *realmente* non sono diversi dalla effettiva potenza dell'uomo, ma altro in sè stessi non sono che la di lui *forza* interna od esterna operante in una data *maniera*. Il fare o non fare, l'esigere o il non esigere una cosa altro realmente non sono per l'essere *attivo* fuorchè l'esercizio positivo o negativo di una forza. Tutto l'uomo interiore ed esteriore concorre nella esecuzione pratica d'un dovere o d'un diritto, sia che spieghi, sia che raffreni la propria energia. Nel diritto e nel dovere

agisce una forza regolata e non una forza sregolata, una forza diretta dalla ragione e non sospinta dalla sola passione, una forza conforme e non difforme dalla legge. Dunque l'esercizio d'un diritto *considerato nella sua vera realtà*, altro non può essere per l'uomo che l'esercizio negativo o positivo, utile e giusto della propria potenza, incontrastabile per legge da chicchessia. L'esercizio di un *dovere considerato nella sua vera realtà*, altro non può essere per l'uomo che l'esercizio positivo o negativo, utile e giusto, e per legge obbligato della propria potenza, e quindi per tutte le parti in virtù di legge incontrastabile.

Ad assicurare l'esercizio esterno dei diritti e dei doveri umani è necessaria la podestà di resistere o togliere gli ostacoli e di forzare chiunque ci è obbligato a prestarci la cosa dovuta. Senza di ciò il sistema morale dei diritti e dei doveri riesce nullo. In conseguenza di ciò nascono i diritti di *difesa* e di *coazione*. Il diritto di *difesa* si esercita per ostare a chiunque pretendesse o di obbligarci ad una cosa *indebita* o d'impedirci la esecuzione di una cosa autorizzata e comandata dalla legge. Qui l'indebito si assume tanto nel senso di una cosa, cui non siam tenuti *a fare*, quanto di una cosa dalla quale siamo tenuti di *astenerci*: nel primo caso difendiamo puramente la nostra libertà; nel secondo difendiamo la nostra probità e libertà. Appartiene certamente alla libertà l'astenerci da ciò che è illecito. Questo è il limite che separa la libertà dalla licenza. Questa libertà viene inoltre giustamente difesa resistendo o atterrando quegli ostacoli che taluno tentasse

di opporre sì per impedire a noi l'effezione di una cosa autorizzata, che l'esecuzione di una cosa comandata da una legge. Colui che mi impedisce di soccorrere mio padre, mio figlio o la mia patria può essere giustamente respinto come colui che mi volesse trarre in ischiavitù. Per l'uomo buono esercitare un dovere verso altri, come l'esercitare un diritto a proprio vantaggio, è un bisogno ed un diritto.

Il diritto poi di coazione si può giustamente esercitare per obbligare altrui a prestarci qualche cosa alla quale abbiamo un perfetto diritto. Avvi, se vuolsi una coazione anche nella difesa; ma dessa, essendo rivolta soltanto a respingere un'ingiuria o ad allontanare un impedimento nocivo, non offre altra idea che la rimozione di un male o di un ostacolo, e non la speciale effezione di un dato atto o la prestazione di una data cosa. Nella coazione, per lo contrario, propriamente detta, per ciò stesso che si obbliga taluno a dare o a fare qualche cosa, si fa eseguire una speciale opera o si fa prestare una determinata cosa.

I due diritti di coazione e difesa sono, come ognuno sente realmente, tutta forza, ed il loro esercizio altro non è che quello della forza umana. Essi per gli uomini se non sono *mezzi principali e diretti del* loro migliore essere, sono però mezzi *sussidiarj ed* indiretti. Essi dunque formano *propriamente la salvaguardia* e l'*assicurazione reale di tutti i diritti* e di tutti i doveri. Se tutti gli uomini facessero sempre il loro dovere, questi due diritti rimarrebbero perpetuamente oziosi. Per lo contrario la pratica degli altri diritti e doveri

sarebbe tanto necessaria all'uomo quanto è necessaria la pratica di tutti gli atti della di lui più facile conservazione e perfezionamento. I due diritti di difesa e di coazione possono ricevere il nome comune di *tutela naturale e generale dell'uomo.*

« La facoltà di esercitare secondo il bisogno i « nostri diritti e i nostri doveri, per *proprio im-* « *pulso* e per un *personale impero* » può ricevere il nome comune di *dominio* o *padronanza naturale.*

« La facoltà poi di esercitarli senza incontrare « *ostacolo* per parte di chicchessia » può ricevere il nome comune di libertà. La libertà quindi naturale e generale, in ultima analisi, è un modo di essere della stessa padronanza, o sia altro non è che la stessa podestà umana in quanto agisce senza ostacoli. Essa per altro è una condizione essenziale dell'esercizio pratico della padronanza. Questa unisce due requisiti, l'uno antecedente, l'altro conseguente. Il primo si è la indipendenza con la quale si agisce per un proprio impulso: il secondo è la libertà con la quale si effettua l'azione senza incontrare ostacolo.

Allorchè io son padrone di fare o di esigere da altri ciò che è giusto e doveroso; allorchè niuno può oppormi legalmente o ostacolo o renitenza, e se me la opponesse posso giustamente respingerlo e forzarlo a' miei voleri, che cosa mancar può al mio utile e giusto impero? Nulla. Ora tutto questo si fa col concorso del dominio, della libertà e della tutela nel senso ora spiegato. *Dominio*, *libertà* e *tutela* sono dunque i tre sommi poteri

costituenti la *personale autorità di diritto* di qualunque uomo, società e nazione. Qui l'autorità si prende nel primitivo suo significato derivato dal greco αυτος, *proprium sui ipsius.* L'autorità di diritto o sia *l'autorità giuridica umana* in generale sarà dunque: « La facoltà di esercitare il do« minio, la libertà e la tutela, in guisa conforme « all'ordine morale di ragione. » Il diritto naturale dunque dell'uomo singolare o collettivo, preso come esprimente il compendio delle prerogative giuste ed utili a lui competenti, e quindi come potenza effettiva, si potrà giustamente appellare *autorità giuridica naturale.*

§ VII. *Quale sia il mezzo indispensabile ad esercitare l'autorità giuridica umana.*

Avere ragione di fare una cosa e *poterla* praticamente effettuare non è tutt'uno. Che l'uomo abbia ragione di esercitare il dominio, la libertà e la tutela è cosa che facilmente s'intende da che s'intende aver egli diritto di ricercare il meglio e di evitare il peggio. Ma intendiamo noi egualmente a prima giunta che *praticamente* egli possa da sè solo esercitare la triplice prerogativa suddetta, o sia l'autorità di diritto conferitagli dalla natura? Da prima comprendiamo non poter egli ubbidire all'ordine necessario dei beni e dei mali, o sia alla *Legge naturale antecedente*, *se prima non conosce* quest'ordine; imperocchè egli non è dotato come i bruti di un costante e sicuro *istinto*, ma deve agire dietro l'esperienza propria od altrui, ricevuta per tradizione. Ma questa duplice

esperienza e questa anticipata cognizione adattata ai proprj bisogni e alle proprie capacità è impossibile ad acquistarsi dall'uomo selvaggio ed isolato. Là egli è da meno dei bruti sì per la potenza fisica che per la potenza morale: solamente in società e per mezzo della società l'uomo uscito dall'infanzia acquista l'uso della ragione: solamente in società e per mezzo della società può ricevere una raccolta sufficiente di esperimenti sul bene e sul male, può resistere alle ingiurie delle cose fisiche e de' malvagi, può dominare la natura e volgerla in propria utilità. A proporzione che la società è più illuminata, incivilita e razionale egli è in grado di superare gli ostacoli che si oppongono allo sviluppamento della sua potenza utile, e procacciare maggiori godimenti ed una maggiore dignità alla propria natura.

Questo fatto solenne, notorio, costante è attestato così da tutta la storia conosciuta del genere umano che egli non è prezzo dell'opera di arrestarsi a provarlo. Per lo che lo spendere molte parole a dimostrare che l'uomo è un *animale politico*, cioè nato fatto per la società, egli è fare troppo onore al paradosso d'un pensatore che ha voluto far prova della sua magica eloquenza. Parimente è assurdo il dire, come molte volte fu ripetuto, che l'uomo entrando in società rinunzj alla *sua naturale indipendenza*. L'uomo isolato e selvaggio non potrebbe rinunziare fuorchè alla personale sua *impotenza*, e mai alla naturale sua indipendenza. Come mai dare il nome di indipendenza ad uno stato nel quale l'uomo interiore, ridotto alla pura sfera di essere *senziente*, trova la

sua mente *schiava* del concatenamento fortuito delle esterne sensazioni? Uno stato nel quale i più macchinali bisogni formano l'unica legge della sua vita? Uno stato nel quale è un mero caso se egli può soddisfare a questi bisogni? Uno stato nel quale, più debole delle grosse bestie, meno guarentito contro le ingiurie delle stagioni e degli eventi di qualunque altro animale, non può d'ordinario da sè solo provvedere alla propria conservazione. Schiavo di mente e di corpo di tutta la grezza natura si potrà dire giammai godere della *naturale* sua indipendenza? La idea d'indipendenza, per essere convenientemente applicata, deve riferirsi almeno a ciò che l'uomo suol bramare, ed a ciò cui è sospinto in virtù della sua naturale costituzione. La ragionevolezza non è forse partaggio naturale dell'uomo? La conservazione sua migliore non è forse l'oggetto delle sue brame? La naturale *indipendenza* dunque si verificherà solamente in quello stato nel quale egli *possa* effettivamente ottenere questi due intenti, ed egli riescirà tanto più indipendente quanto meno dovrà soggiacere a potenze avverse ed a circostanze contrarianti. Questo stato è il sociale: in esso solo si effettua la vera naturale indipendenza. Che cosa si direbbe di colui che asserisse aver un affamato, prendendo cibo, rinunziato allo stato di fame? Un ammalato prendendo medicina aver rinunziato ai dolori e alla morte? Vi sono forse diritti calamitosi come vi sono diritti utili? Dunque o voi volete assumere questa naturale indipendenza come fatto, o come diritto? Se l'assumete come fatto, voi mi dovete dire che l'uomo

bestia più debole, meno guarentito, e moralmente e fisicamente, di ogni altra bestia, gode l'indipendenza nel trovarsi in questo stato; se poi l'assumete come diritto, dovete distruggere la nozione essenziale del diritto, la quale inchiude nel suo concetto la precipua condizione della facoltà di procacciare il bene ed evitare il male. Assurda dunque si fu l'asserzione di tanti scrittori, particolarmente del passato secolo, che l'uomo entrando in società rinunzj alla naturale indipendenza. Questa asserzione è tanto più assurda per essi quanto più è chiaro ammettere eglino che l'uomo sia nato fatto per la società. Di fatto come conciliare questo assoluto bisogno della società con una naturale indipendenza fuori della società? A chi dicesse che l'albero è nato fatto per vegetare piantato in terra, e sostenesse poi che questo albero può esistere fuori colle radici in aria, che cosa rispondereste voi? La parità è perfetta. Dunque non solo assurda, ma mostruosa contraddizione si è quella di asserire o di figurare che l'uomo nato per la società, passando in società rinunzj alla naturale indipendenza. Consta all'opposto che tutta quella indipendenza che egli può godere in seno della naturale, a norma della sua circoscritta potenza, egli l'acquista e l'esercita in società e per mezzo solo della società, come lo comprova l'esperienza. Se a maggior prova si volessero fatti anche positivi si possono leggere le relazioni delle tribù selvagge, per esempio, nel lib. 2.° della Storia di America del Robertson e di molti viaggiatori, rispetto agli altri popoli, ed in specialità poi il celebre Malthus sulla popolazione, e scor-

rere con lui le terre australi e molte isole del mare Pacifico. In tutte queste relazioni, sebbene non veggiamo individui isolati, erranti ed in uno stato perfettamente selvaggio, ma solamente primi abbozzi di informi società, ciò non ostante ci vien fatto di conoscere con quali gravi pene si provvegga imperfettamente soltanto alla sussistenza ed ai più urgenti bisogni, ed a quanta calamità, desolazione e morte esponga uno stato imperfetto di società. Dirò di più; la cosa giunge al punto che trasportandosi colonie intiere di Europei in un suolo non ancor preparato, e rimoto da confinanti paesi ubertosi ed inciviliti, le colonie stesse costantemente perirono quasi tutte. Da questi fatti lice argomentare *a fortiori* che cosa sarebbe la specie umana dispersa in individui isolati e selvaggi.

Concludiamo dunque che lo stato di vera e naturale indipendenza, tanto in fatto quanto in diritto della specie umana, si verifica veramente nel solo stato di società conforme all'ordine morale. Nè osta a ciò che ivi siano necessarj magistrati, principi e leggi; perocchè, se ben addentro si considerano le cose, si troverà che ivi l'uomo non deve mai servire all'uomo, ma alla necessità della natura e al proprio meglio. Non confondiamo il fatto col diritto, non confondiamo il disordine coll'ordine, non confondiamo la voce della natura con quella della passione, i dogmi della ragione coi traviamenti dell'errore. Nella scienza del diritto e del dovere noi teniam conto di ciò che deve e può essere giustamente praticato, e non di ciò che non deve e può essere ingiustamente eseguito. Ma su di ciò ragioneremo più sotto.

§ VIII. *Costituzione essenziale di ragione della società.*

Esaminando il perchè sia, in forza della legge di natura *antecedente*, necessario lo stato di società, è agevole il dedurre quale ne debba essere la *costituzione*. Fu veduto che lo stato di società è il fondo naturale ed indispensabile nel quale si possono, nella maniera più breve, più facile e più efficace, attivare tutti i poteri morali e fisici della specie umana, onde ottenere il meglio ed evitare il peggio. Come il terreno ed un dato terreno è necessario alla nascita, vegetazione, progressi e fruttificazione di un albero, così la società ed una data società è necessaria allo sviluppamento intellettuale, morale e fisico dell'uomo in mira alla di lui conservazione, incolumità e ben essere. Dicesi anche per lo sviluppamento *fisico*: con ciò si vuole intendere l'acquisto e l'ampliazione di nuove forze fisiche risultanti non solamente dal soccorso delle nude braccia altrui, ma eziandio di tutti gli strumenti meccanici coi quali l'uomo vince le resistenze esterne, e modella gli oggetti tutti presentati dalla grezza natura, e li volge a propria utilità. Questo fatto è troppo notorio per abbisognare di spiegazione. Tutto questo costituisce l'*intento proprio* e finale delle società umane.

Quest'intento ha i suoi limiti di diritto così certi come li ha la naturale padronanza ed egualità d'ogni membro associato. Se l'uomo fosse una bestia od un Dio, non abbisognerebbe del soccorso altrui. Ma se l'uomo non può bastare in

tutto a sè stesso, egli può bastare in molte cose; più ancora, non può *esigere* da altri ajuto e soccorso che con un ricambio di ufficj. La società dunque umana non può essere società di comunione o di azienda, ma solamente società di *commercio* e di *ajuto necessario*. Questo è il carattere suo essenziale e decisivo di diritto al quale non fu posto mai mente.

Perchè entrate in società, avete voi diritto che il vostro vicino vi venga a fare il vostro pranzo, od a coltivare il vostro orto? Oppure la comunanza avrà essa il diritto di farvi portare il vostro letto e la vostra tavola in piazza per farne parte a tutti? L'intento dunque dell'associazione è limitato dalla necessità, e regolato dalla reciproca eguaglianza di diritto.

Ma per ottenere questo intento che cosa è necessario? Ognuno sente essere necessaria la cospirazione di tutti i poteri individuali degli uomini collegati. Dunque, siccome in ogni individuo si distingue il conoscere, il volere, ed il potere esecutivo, così sarà necessaria la cospirazione delle cognizioni, dei voleri e delle forze degli individui aggregati. Questa condizione è così assoluta ed indispensabile che senza di essa non esiste veramente società. Una società adunque sarà più o meno perfetta, quanto più o meno si verificherà in essa questa cospirazione dei tre poteri individuali sopra enunciati. La costituzione dunque necessaria di ragione delle umane società consisterà nella più perfetta cospirazione delle mire, degli interessi e delle azioni degli individui collegati. Il carattere dunque distintivo della costi-

tuzione essenziale di ragione delle umane società consisterà nella triplice unità suddetta. Dicesi ordine di *ragione* per distinguerlo dall'ordine di puro fatto. Nell'ordine di ragione si assume come norma assoluta la *perfetta convergenza* dei mezzi col fine: nell'ordine di fatto, per lo contrario, si abbraccia tanto la convergenza parziale, quanto la divergenza, tanto il bene, quanto il male, tanto il giusto, quanto l'ingiusto. È ben vero che l'ordine di ragione effettuato è anch'esso di *fatto*, ma un fatto regolare, giusto, utile, perfetto, e quindi un fatto costituito con caratteri così proprj che non può essere confuso con un altro qualunque. Determinata così la vera idea della costituzione essenziale di ragione dell'umana società, si dimanderà in quale *maniera* si possa effettuare la triplice unità sopra mentovata? Non è egli vero che ogni uomo non può agire che in vista di un proprio vantaggio? È mai possibile che l'uomo sorta da sè stesso e che agisca per altri motivi che per quelli che determinano la propria volontà? In una parola, è egli possibile che l'uomo agisca fuorchè per *amor proprio*? Qui l'amor proprio si assume come volontà generale di star meglio che si può. Ciò posto noi troviamo bensì forze e tendenze isolate, ma non tendenze comuni, a meno che nella tendenza comune ognuno non trovi la soddisfazione del proprio interesse. Ad effettuare pertanto la costituzione essenziale di ragione della società è cosa indispensabile che l'interesse personale sia *identificato* coll'interesse sociale, di modo che il singolare individuo, operando per altrui, vegga di operare per sè mede-

simo. Questa condizione è così indispensabile, che senza di essa non può esistere vincolo veruno, nè cospirazione delle azioni umane di sorta alcuna. La legge dell'interesse è così assorbente ed imperiosa per gli uomini, come la legge della gravità è assorbente ed imperiosa per i corpi.

Coll'unità delle mire si crea una mente sola nell'aggregato sociale; coll'unità d'interessi si crea un solo cuore; coll'unità finalmente di azioni si crea un solo braccio. Che cosa manca dunque per costituire la società in vera *persona morale* avente una sola mente, un sol cuore ed un sol braccio? La società dunque ordinata dalla natura si dovrà considerare ed appellare col nome di persona morale.

Quando questa triplice unità, costituente la morale personalità dell'aggregato sociale, si verifichi a norma della legge di natura, si verifica pur anco, dal canto della mente, la *sana opinion pubblica*, dal canto del cuore il più vivo *amor della patria*, dal canto delle forze la maggior possibile *potenza relativa*. Tutto questo è un risultato necessario della cospirazione delle mire e degli interessi, dalla quale ne deriva per necessaria conseguenza la cospirazione delle forze. Dunque a proporzione che mancherà la cospirazione delle mire e degli interessi, dovrà mancare la cospirazione delle forze. Dunque a proporzione che la società è meno illuminata sulle cose interessanti, meno soddisfatta ne' suoi interessi; o sia che gli interessi siano divergenti, essa sarà del pari e meno felice e meno potente. Lumi, bontà, potenza sono dunque essenzialmente connesse: ignoranza,

malvagità, debolezza sono cose l'una dall'altra dipendenti, e tutte portanti la dissoluzione e la perdita della società.

L'unificazione dell'interesse personale col sociale fu detto essere la condizione primaria indispensabile della costituzione essenziale di ragione della società. Si domanderà in quale maniera ottenere si possa questa *unificazione* d'interessi? Ognuno risponderà che questa unificazione non si può ottenere che colla soddisfazione dei bisogni naturali alla costituzione dell'uomo, fatta in società e per mezzo della società. Ora richiamando i sommi capi di questi bisogni, a che si potrebbero ridurre? Essi si possono ridurre 1.° alla *sussistenza*, 2.° alla *educazione*, 3.° alla *tutela*, o sia al concorso delle forze per difendere e procacciare gli oggetti dei proprj diritti. Dunque una sussistenza, un'educazione ed una tutela, prestata scambievolmente in società e per mezzo della società, col pareggiamento della scambievole utilità, e salvo l'inviolato esercizio della comune libertà, costituirà il vero e precipuo mezzo onde unificare l'interesse personale coll'interesse generale. Fu aggiunta la condizione di pareggiare fra i collegati l'utilità mediante l'inviolato esercizio della libertà, e ciò sì per fatto che per ragione: per fatto, perchè altrimenti nessuno coopererebbe all'altrui ben essere se farlo dovesse col sagrificio della propria utilità, e della propria padronanza: per ragione poi, attesa l'eguaglianza naturale di diritto che passa fra uomo e uomo, in virtù della quale fu stabilito l'assioma che *par in parem non habet imperium*, ed in conseguenza niun uomo è tenuto

a sagrificare i proprj diritti all'altro uomo, ma a prestare la sua opera con un ricambio di utilità. L'equità naturale, o sia meglio la linea che divide il vero diritto fra uomo e uomo dall'esercizio arbitrario della forza, si è appunto il principio dell'eguaglianza che forma il fondo d'ogni morale anche religiosa, e forma pure il criterio della civile ed universale giustizia, tanto fra gli individui di una società, quanto fra le nazioni. Ecco il perchè fu aggiunta la clausola del pareggiamento delle utilità, mediante l'inviolato esercizio della comune libertà.

Ben è vero che possono sopravvenire ostacoli insormontabili in società che si attraversino ad ottenere sussistenza, educazione e cospirazione di forze: così, per esempio, se dobbiamo credere al principio dell'indefinita moltiplicazione della specie, può avvenire che la popolazione ecceda i mezzi di sussistenza; così pure, può accadere che l'infelicità dei tempi non somministri i mezzi acconci all'educazione; finalmente può avvenire che una forza esterna, dal canto delle cose o di altre società, si opponga alla cospirazione delle forze: ma tutti questi ostacoli derivando da combinazioni indipendenti dalla mal'opera degli associati, non entrano ad alterare la legge fondamentale della società, nella quale si hanno in mira solamente i mezzi che *dipendono dalla potenza* propria dei socj collegati. E però si deve aggiungere la clausola di ottenere tutte le cose antescritte *per quanto dipende* dall'opera e dalla potenza propria dei membri della società. Da tutto questo lice dedurre quale sia l'ordine essenziale di ra-

gione delle società umane, avuto in mira il loro fine e l'autorità di diritto dei membri che le compongono.

Che cosa sono dunque le società di conservazione e di perfezionamento? O si parla dei loro *caratteri* di diritto, o si parla dei loro caratteri di fatto: se dei primi, risulta che esse non sono società di comunione o di azienda, ma solamente di utile commercio e di necessario aiuto; se dei secondi, esse sono un *concorso delle volontà*, e quindi dell'*opera* al detto aiuto e commercio. Dal concorso delle volontà nasce quello delle forze, e dalle molte forze concorrenti nasce una sola forza *prevalente*, che forma il *materiale* della *sovranità*.

§ IX. *Del diverso stato della società, ne' suoi rapporti di diritto necessario.*

Lo stato economico morale e politico delle umane società non può, per *necessità di natura*, essere eguale in tutti i tempi ed in tutti i luoghi. Prescindendo dalle vicende straordinarie e puramente eventuali dei popoli della terra, e prendendo in considerazione solamente le circostanze *permanenti* e naturali degli uomini, noi troviamo che il diverso stato economico, morale e politico delle umane società deve essere necessariamente l'opera delle società medesime. Non esiste una mano esterna ed onnipossente, la quale prepari i campi seminati, le case fabbricate, le armi acconcie, i vestiti opportuni, ed altri tali mezzi di incolumità e di godimento; non esiste nè meno

una potenza esterna superiore illuminante l'uomo su l'ordine dei beni e dei mali, e su le tracce dei doveri e dei diritti formanti la legge naturale; non esiste finalmente una potenza visibile esteriore e vittoriosa la quale sospinga gli uomini a formare utili e regolate congregazioni; ma tutto questo è opera di una forza segreta, invisibile e spontanea esistente nell'anima e nel cuore di ogni umano individuo. Siccome adunque l'uomo nacque perfettamente ignorante, ignudo e inerme in mezzo alla gran selva della terra, così lo stato economico, morale e politico delle umane società ha dovuto incominciare, progredire, svilupparsi e perfezionarsi gradualmente per opera sola delle società medesime, e soltanto dietro gl'impulsi interni, e in forza delle circostanze esterne della natura. Dunque ha dovuto precedere un lungo periodo nel quale, a forza di milioni di esperimenti, di errori, di vicende, or triste or buone, l'uomo grezzo ed ignorante è passato a bel bello allo stato di ragionevolezza e di lumi; l'uomo ignudo, debole e privo di mezzi di utilità è passato allo stato di industria, di comodi, e di godimento; l'uomo isolato o ristretto alla famiglia è passato allo stato di tribù, di popolo e di nazione. Questo corso necessario e determinato dalle circostanze della di lui natura, posta in commercio coll'ordine fisico, si può considerare come una legge di fatto necessaria della natura. Dunque il regime della fortuna che ha dovuto precedere quello dell'arte e che ha fatto nascere l'arte è una legge indispensabile delle umane società. Dunque il diverso stato d'infanzia, fanciullezza,

gioventù e virilità dei popoli è parimente una *legge* necessaria di natura. Qui la legge necessaria si assume in linea di puro fatto, e come potenza superiore alla quale deve l'uomo ubbidire: legge antecedente di natura è questa dalla quale nasce una legge conseguente, costituente appunto una varietà di diritto, adattata alle epoche diverse della vita delle nazioni.

Figlia del tempo e della fortuna si deve dunque considerare l'attuale posizione delle diverse società umane sparse sul globo terraqueo. Ma volendo noi riguardare il nostro soggetto con la intenzione di determinare poi certi diritti e certi doveri, ci troviamo costretti ad esaminare partitamente i fondamenti di diritto necessario dello stato economico, morale e politico delle diverse società. Sotto il nome di stato economico intendo: « Quel dato modo di essere di un popolo, il « quale risulta dalla produzione, distribuzione e « consumazione di fatto delle cose godevoli presso « il medesimo. » Sotto il nome di stato morale: « Quel dato modo di essere di un popolo, il quale « risulta dalle cognizioni, dalle affezioni e dalle « abitudini vigenti presso il medesimo. » Sotto il nome di stato politico: « Quel modo di essere « di un dato popolo che risulta dall'ordine di « fatto della sua cosa pubblica. »

È cosa di fatto che lo stato di società delle genti specialmente europee presenta nella sua posizione economica uno stato agricola e commerciale; nella sua posizione morale uno stato illuminato da dottrine, leggi e religione; nella sua posizione politica finalmente uno stato diretto

da leggi, da principi e da magistrati. Ora altro è il dire che questo fatto sia avvenuto in forza delle circostanze del tempo e della fortuna, altro è il dire che sia di *diritto necessario*. Nel fatto operato dagli uomini si verifica tanto il necessario quanto l'arbitrario, tanto il naturale quanto il fittizio, tanto il giusto quanto l'ingiusto, tanto l'utile quanto il nocivo. Ora domando se in massima almeno i tre stati suddetti siano veramente di *diritto necessario* o no? Per essere di diritto necessario conviene che la cosa debba essere disposta in quella tale determinata maniera, senza della quale sarebbe impossibile di rispettare l'ordine morale di ragione stabilito come norma delle umane azioni. Ora domando se lo stabilimento agricola e commerciale, educato ed illuminato, politico e regolato nel quale viviamo, sia tale che, dopo almeno un determinato periodo, si debba adottare sotto pena di violare i doveri rigorosi stabiliti dall'ordine morale di natura? Senza di questa ricerca noi mancheremmo del primo vero fondamento di diritto autorizzante tutti i codici, per dir così, delle genti incivilite. Se in un sol ramo si potesse sostituire un fondamento arbitrario di puro fatto anche di umana convenzione, si scemerebbe, od, a dir meglio, si toglierebbe a tante leggi ed instituzioni il fondamento della loro giustizia e santità, e l'opinione illuminata non verrebbe in soccorso della subordinazione politica e della morale interiore, perocchè molta parte dell'edificio sociale, essendo riguardata come opera o dell'ignoranza o dell'arbitrio de' potenti, aprirebbe la tentazione a sovvertire un ordine

spesso incomodo alla intemperanza personale umana. È dunque sommamente importante il discutere la proposta questione dell'origine necessaria di diritto dello stato economico, morale e politico delle incivilite società.

§ X. *Continuazione: della necessità della vita agricola e commerciale, in linea di rigoroso diritto naturale.*

Incominciamo dalla posizione economica: tre generi di vita furono sempre distinti e rappresentati come successivi l'uno all'altro, cioè la vita cacciatrice, la pastorale, l'agricola e commerciale.

Egli è certo e notorio che un popolo nella vita *cacciatrice* non si può procacciare che una sussistenza infinitamente penosa ed incerta, la quale molte fiate manca ai fanciulli, ai vecchi e ad ogni altra persona inetta a far lunghe corse ed a coglier prede. In fatti quando il cacciatore non trovi che quel tanto che basti ad isfamarlo, non può agli infermi e ai deboli recare giornaliero soccorso; dall'altra parte poi questo genere di vita esige un grandissimo paese per una assai picciola popolazione.

La vita *pastorale* sebbene non sia cotanto aspra ed angustiante, tuttavia pone tra gli uomini una enorme *disuguaglianza* di fatto, ed una durissima dipendenza dai più ricchi pastori, ed esige anch'essa vasti territorj.

La propagazione della specie viene eseguita con quella fecondità che comporta la natura, e con tanto maggior effetto si compie quanto meno

le sorgenti della forza riproduttrice vengono affievolite dal lusso di godimento; i gradi di questa forza riproduttrice variano e variar debbono in luoghi differenti. Ma per quella armonica unità che regna nelle leggi fisiche dell'universo, queste varietà vanno e debbono andar di conserva colla fertilità del suolo sebbene incolto, e colla forza moltiplicante che incontrasi nelle altre produzioni locali, come effetti della medesima cagione predominante.

La nuova più numerosa generazione che sorge ha diritto di esistere anch'essa al pari de' suoi padri. Ma essa riproduce di nuovo, e la popolazione si moltiplica in guisa che il territorio non basta più nè alla caccia, nè alla pastura necessaria a far sussistere la popolazione.

Che dunque farsi dovrà? O morire, o distruggere i più deboli, od emigrare per gire in traccia di nuove sedi, capaci ad alimentare la popolazione cresciuta. Ma le altre nazioni che già le occupano hanno anch'esse un bisogno e un diritto inviolabile alla propria sussistenza; e però hanno un legittimo ed inviolabile possesso sul territorio che le alimenta, pari a quello che la nazione emigrante aveva sul suo. Esse hanno dunque diritto a respingere i nuovi ospiti. Ecco quindi la guerra, e la più spaventosa e micidiale delle guerre, perocchè non può esser finita che con la distruzione dell'una o dell'altra nazione.

La necessità di *fatto* che spinge i detti popoli ad emigrare, per essere soverchiamente moltiplicati in un paese, dove il loro tenor di vita non somministra ad esse alimento bastevole, è bensì

un bisogno attuale, ma non è una *vera* e *legittima* necessità, perchè dessa poteva essere *prevenuta* e tolta col cangiar modo di vivere, cioè col *porsi* a coltivar la terra, la quale, ridotta a coltura, è valevole ad alimentare una grande popolazione sopra uno spazio assaissimo minore. Io non son tenuto a confermare nè colla ragione nè coi fatti questa osservazione, nè le altre urgenze sopra mentovate, perchè le sono cose notissime e certissime.

In vece mi si risponda: non è egli vero che il non portare lo spoglio e lo sterminio alle nazioni vicine (salvo il caso di una evidente e giustificata *necessità*) è una legge di *jus* necessario ed inviolabile della natura?

Dall'altra parte il conservare la propria vita, il dare e lasciar pur modo di sussistere alla prole da noi generata, e che sorge in mezzo a noi, non è forse un *dovere* naturale ed inviolabile? Se dunque l'*agricoltura*, nel crescere delle popolazioni, è il mezzo *necessario* a fare l'uno e l'altro, e ad evitare le estremità micidiali di cui ragionammo, essa perciò diviene a tutto rigore un necessario *dovere* e diritto pubblico naturale.

La ragione, o sia il titolo per cui fu introdotta, rimane il medesimo, anzi si accresce per *conservarla*, perchè col mezzo dell'agricoltura la popolazione si aumenta fino all'equilibrio delle cose, nell'atto che questa ha diritto e dovere a sussistere, senza offendere la proprietà delle altre nazioni.

Ma lo stabilimento dell'agricoltura, combinato colle circostanze tutte di diritto e di dovere so-

ciale, produce quello delle *vitalizie* proprietà permanenti e particolari, garantite dalla giustizia comune non per *fondarne* il titolo, ma per farne riconoscere, difenderne e dirigerne esteriormente i possessi, e per promovere, coll'interesse personale del proprietario, la comune utilità.

Da ciò pure nascono le arti, il commercio, le società più legate con una vicendevolezza di lumi e di ufficj, e da ciò ne segue il maggior *perfezionamento* intellettuale, morale e politico delle società, il quale non può essere ritardato e torto che dalla mal'opera delle leggi, dettate dall'ignoranza o dalla malvagità, e che produrre gli inconvenienti dei quali taluni accagionarono gli stabilimenti agricoli e commerciali, in vece di accusarne l'ignoranza e la mal'opera di certi uomini. Io lascio di ricordare che coll'asciugar paludi, coll'agevolare e raddrizzare il corso delle acque, col diradare immense foreste si migliorano i climi, e si veste la terra d'una sfarzosa ed utile amenità: mi contento solo di far osservare che la natura, col legare gli uomini al suolo che li sostiene, spinge imperiosamente la sociabilità al suo compimento, fissa le nazioni colla proprietà, e loro dà una patria, collega le nazioni con la società libera del commercio, raffina la rispettiva loro moralità coll'avvicendare i frutti della dispare industria e degli ingegni varj degli altri popoli, onde produrre alla fine la pace, la perfezione e la felicità ottenibile fra gli uomini (1). Così la

(1) Veggasi Montesquieu, Esprit des lois.

terra perfeziona in certa guisa il genere umano, e il genere umano a vicenda par che perfezioni la terra.

§ XI. *Della necessità della istruzione ed educazione sociale, in linea di rigoroso diritto naturale.*

Fu osservato esistere un ordine di doveri e di diritti per l'uomo, senza del quale è impossibile di ottenere il meglio e di evitare il peggio; fu pure osservato essere impossibile all'uomo di praticare questi doveri e questi diritti, tanto verso sè stesso quanto verso gli altri, senza di una *precedente* loro *cognizione*, acquistata dall'intelletto e radicata dalle abitudini. Per le altre specie di animali supplisce l'istinto, e basta al ristretto e costante circolo della loro vita; le loro passioni, o, per dir meglio, i loro impulsi non infrangono le leggi della loro conservazione. Tutto all'opposto accade nell'uomo: in lui la ragione tener deve il luogo dell'istinto, l'esperienza servir gli deve di maestra. L'intemperanza, o sia l'attività di desiderar tutto e di tentar tutto, come forma il fondamento della sua grandezza e superiorità, così forma la cagione de' suoi disordini e delle sue sciagure. La rondine fa in oggi il suo nido, ed il castoro le sue case come al principio del mondo. L'uomo non erra più nei boschi per pascersi di ghiande, nè si azzuffa abitualmente col suo simile per impossessarsi di una preda. La *perfettibilità* è l'appannaggio dell'uomo, come la limitazione costante è quello de' bruti. Ma dall'altra parte,

siccome fu già avvertito, questa ragionevolezza, madre di questa perfettibilità, è impossibile ad acquistarsi senza la società. Più ancora: questo successivo sviluppamento delle facoltà intellettuali e morali, è del pari impossibile ad ottenersi fuori dello stato medesimo sociale. Mirabile è l'economia con la quale si opera il morale incivilimento. La società sempre vivente forma un fondo perenne nel quale si acquistano tutte le cognizioni interessanti, e si contraggono tutte le abitudini ragionevoli dai membri che successivamente nascono in seno della medesima. In ogni secolo una società, posta in certe circostanze come le europee, va bel bello crescendo in lumi, in potenza ed in civiltà. In ogni secolo l'uomo della nuova generazione non è più l'uomo della generazione antecedente: egli si può dire, in certa guisa, il simbolo intiero del suo secolo, e ricco di tutta la eredità trasmessagli da' suoi maggiori. Quando voi ponete nella mano del fanciullo un alfabeto, voi lo fate ricco di una sublime invenzione, lavoro di molti uomini e di molte età; quando gli spiegate sott'occhio una carta geografica e gli fate percorrere la faccia del globo, voi lo fate ricco del frutto di migliaia d'uomini, di milioni di osservazioni, di sudori, di ricerche, di lumi; quando gli insegnate a piantare un albero esotico, a coltivare un campo con certi metodi, voi pure gli trasmettete il tesoro che costò tante fatiche e tanti sagrificj a tutti i suoi maggiori. Così la generazione vivente riceve il deposito de'lumi, degli stabilimenti e delle invenzioni di quella che cessò, e trasmette, dal canto suo a quella che succede,

questo deposito aumentato dalle proprie cure eccitate dai proprj bisogni. Questo progresso si fa e si farà sempre secondo le leggi degli stimoli e dell'inerzia che predominano nel mondo morale come nel mondo fisico. Frutto delle circostanze è dunque il successivo incivilimento delle nazioni. L'uomo ne reca seco le opportune facoltà, ma le circostanze lo fanno o progredire o arrestarsi od anche retrocedere. Questa è la legge generale con la quale vediamo regolato, nelle diverse parti della terra, lo stato morale delle società.

Ma, volendo noi riguardare il nostro soggetto dal canto dell'*jus* rigoroso di natura; noi troviamo un'indispensabile necessità dello stato illuminato, educato e tranquillo delle più incivilite società. Basta dare una sola occhiata ai tempi non solamente della vetusta, ma della ritornata barbarie, per avvederci quanto lo stato rozzo di mente ed ineducato di cuore rechi seco di disagi, di delitti, di desolazione, di sangue, e convincerci che la forza delle istituzioni e delle discipline morali è indispensabile per l'esercizio della reciproca giustizia fra uomo e uomo, popolo e popolo, ed eziandio per il miglior ben essere individuale: le arti, le scienze, la religione, le leggi sono i precipui motori costituenti lo stato morale di un dato popolo. A chi non è forestiero nella storia consta di leggieri che questi quattro motori sono indispensabili non solo pel ben essere, ma per la pace e per la giustizia fra i privati e fra le nazioni. Del commercio delle arti ne abbiamo detto qualche cosa nel paragrafo antecedente; delle leggi figlie del governo civile ne diremo nel seguente:

quanto poi ai lumi ed alla religione, basta consultare la più vetusta delle tradizioni esistenti su questa terra, per convincerci che tutti gli institutori de' popoli, fin dalla più rimota antichità, furono convinti che, come la religione per mezzo della teocrazia formò il principio della civiltà della specie umana, così essa ne forma l'ultimo sussidio allorchè sono già incivilite. Celebre è il testo di Timeo di Locri, uno de' primi discepoli della scuola Pittagorica, su di questo proposito. Parlando egli delle cognizioni della sana morale e della vera filosofia, come causa direttrice dei costumi, prosegue con le seguenti parole: « Sed « et intelligentia et antiqua illa augustaque phi- « losophia mentem mendacibus inanibusque opi- « nionibus expurgatam, et ex magna ignorantia « revocatam scientiae dedicarunt, eamque ad re- « rum divinarum contemplationem erexerunt. In « quarum rerum cognitione si quis ita versetur « ut animum gerat sua sorte contentum, huma- « nosque casus sub se positos habeat, et in hac « animi aequitate quasi secundo flumine ad mo- « deratam temperatamque vitam aspiret, is pro- « fecto viam ingressus est certae felicitatis. Et « certe is cui Deus has sortes attribuerit, per « verissimam opinionem ad felicissimam vitam « deducitur. Si quis contra durus et praefractus « fuerit, nec sanctissimis illis praeceptis voluerit « parere, eum poena consequetur tum ex legibus « tum ex illorum sermonum vocibus quae et coe- « lestes et infernas poenas denuntiant: infelices « videlicet manes, implacabilia supplicia manere: « et alia quae *Ionicus poeta scripsit ex vetere*

« *memoria repetita*, ex quorum auditu animos
« hominum voluit ad religionem puritatemque
« informare. Quo sane nomine illius consilium
« probo. Quemadmodum enim corpora remediis
« quibusdam morbosis sanamus, nisi cedant sa-
« luberrimis, ita et animos falsis sermonibus
« coercemus, nisi ducantur veris. Hac igitur de
« causa hoc concedatur, quod necessario comme-
« morentur peregrina supplicia, quasi animae
« commigrent ultro citroque in varia corpora. »

Questo passo, che si trova nel fine del vero frammento del libro *de anima mundi* di Timeo di Locri, si può leggere nel tomo terzo, pagina 104, della traduzione di Platone di Giovanni Serano, edizione di Enrico Stefano, 1578.

La duplice e contemporanea azione delle leggi civili e della religione qui annotata da Timeo di Locri, come derivata da una rimotissima antichità e di consenso di tutti gl'istitutori delle nazioni, viene anche segnata come necessaria da uno dei più dotti padri della Chiesa, cioè dal vescovo Sinesio, il quale molto elegantemente disse, che l'acqua lustrale e la spada debbono agir di concerto per contenere la naturale intemperanza di quegli uomini che hanno bisogno di esser condotti coll'autorità.

In ogni età della società vi sarà sempre una classe numerosissima che abbisogna di esser condotta per via di autorità. Nessuna più efficace e vittoriosa avvene, di consenso di tutte le nazioni e di tutti i legislatori, di quella della religione: essa però non dispensa dall'armonizzare gl'interessi degli uomini collegati giusta l'ordine morale

di ragione, onde fare riescire sempre più vittoriosa la possanza della duplice autorità sociale e religiosa. Porre fuori di equilibrio gl'interessi degli uomini con le mal intese leggi e con le cattive amministrazioni, e voler poi che l'opposizione e le minacce delle leggi civili e della religione sieno vittoriose, egli è lo stesso che volere che i sostegni adattati ad una data fabbrica ne trattengano indefinitamente la ruina, anche quando la costruzione o la distruzione che se ne fa, pone le parti tutte fuori dell'equilibrio naturale che aver dovevano. Fu detto che l'amore della felicità agisce sugli uomini come la gravitazione sui corpi. Quella mutua colleganza degli uomini importa una mutua soddisfazione d'interessi. L'ordine dunque essenziale di ragione, fu detto consistere in un mutuo equilibrio degli interessi degli uomini collegati. Ciò posto, i sussidj delle leggi penali e della funzione religiosa possono agire come supplimento, ma non potranno nè dovranno mai sostenere tutto lo sforzo di una costituzione sociale, squilibrata e rovinosa.

Dalle quali considerazioni lice dedurre quali siano i motivi, quali le condizioni, quali i mezzi, quali i titoli della posizione morale delle civili società, e precipuamente per quali ragioni di rigoroso *jus* naturale rendasi necessario lo stato morale delle società medesime quale noi lo veggiamo, e quale meglio esser dovrebbe.

§ XII. *Dello stato politico della società: sua necessità in linea di rigoroso diritto naturale.*

Dopo d'avere così stabilita la necessità di rigoroso diritto naturale dello stato economico e morale delle società, passiamo allo stato politico.

Io comprendo, è vero, in una confusa ed astratta generalità, che per tutti gli uomini, esistendo un bisogno urgente e *generale* di vivere in istato sociale, si formerà e sussisterà pure uno stato *qualunque* di società, il quale, almeno all'ingrosso, soddisfi all'intento della natura; ma non veggo però ancora fino a qui, in una maniera così chiara che appaghi lo spirito, come in forza delle cose fino ad ora considerate, in fatto pratico naturalmente avvenir debba l'effezione dello stato politico, e che desso sia di un'assoluta necessità di naturale diritto. Ora egli è questo appunto che m'importa e che chieggo di sapere: in qual maniera poss'io scoprirlo?

Qui, come comprende ognuno, siamo ricondotti di nuovo ad indagare le disposizioni naturali degli uomini, relativamente alle cose ora ricercate.

L'esame generico che ne abbiamo fatto dietro i *fatti* notorj delle qualità e de' difetti umani ci ha accertati bensì d'una *capacità* a conformarci all'ordine sociale, e di un interesse generale a farlo; ma la grande *fallibilità* di spirito, l'indefinita *cupidigia* di cuore, l'estrema *limitazione* di forze, la *varietà* d'ingegno, la divergenza particolare di subalterni interessi, ci rendono palese

quanto sia difficile, per non dire *impossibile*, in una moltitudine varia di persone, *l'ottenere universalmente e costantemente*, come l'ordine sociale esige, la triplice unità sopra prescritta. Anzi considerando le cose più attentamente si scopre, che a proporzione che le facoltà si sviluppano, che gl' interessi particolari si moltiplicano, che i mezzi di conservazione si aumentano, ella è cosa *impossibile* l'ottenere dai particolari, intieramente *abbandonati* al proprio *privato* arbitrio, *universalmente e costantemente* le disposizioni e gli stimoli uniformi e vittoriosi, che a ciò fanno d'uopo; è quindi in ognuno indispensabile la *libertà ed uniformità* di opera all'esecuzione dell'ordine sociale. Niun fatto v'ha che più di questo sia palese, certo e contestato da tutta la storia conosciuta dell'umanità.

Posto questo fatto, ponderate tutte le note disposizioni favorevoli e contrarie della natura umana, e riferito il tutto all'intento della effezione e conservazione dell'ordine sociale ne emerge, in una guisa irrefragabile, la *necessità* della creazione e conservazione di un *potere* valevole ad illuminare, interessare e rinforzare la libertà degli uomini aggregati, in quella maniera *unica*, universale e costante che l'ordine essenziale della socialità prescrive. E siccome un tal potere si rende *necessario* per *ovviare* alle aberrazioni, reprimere gli attentati e ricondurre all'ordine i poteri *particolari*, così dalla natura stessa delle cose si esigono due condizioni simultanee: la prima che desso unicamente *supplisca* in quei casi, in cui l'andamento *naturale* delle cose umane non opera rettamente

da sè; e la seconda che desso, per la sua vigoria, sia superiore alle forze d'ogni privato o di pochi, e sia per sè capace a correggere ed a reprimere quegli atti de' singoli i quali, o per ignoranza o per interesse, tentano naturalmente o di torcere o di corrompere o di non effettuare la necessaria unità di opera spesso ricordata. Le facoltà e le condizioni costituenti questo potere e l'ordine delle funzioni di lui, sono dunque precisamente ed irrefragabilmente *determinate* e *misurate* dai rapporti reali di fatto irreformabili, che lo rendono *necessario*; talchè nell'ordine di natura e di ragione ogni arbitrio rimane evidentemente escluso. Anzi la natura delle cose ne fissa così invariabilmente le *condizioni* che, mediante la cognizione di esse, si può sicuramente giudicare in che debba consistere la *licenza* e la *tirannia*.

Oltre a ciò, non v'ha d'uopo di osservare che il *titolo* di ragione della fondazione di cotesto superiore potere risulta così necessariamente dai fatti *reali* delle cose riferite all'esecuzione dell'ordine essenziale e naturale delle società, specialmente inoltrate ad un certo punto, che per quella stessa ragione che l'*ordine* sociale è un diritto ed un dovere di natura, il quale non abbisogna di altro titolo di ragione che quello della sua necessità onde effettuare l'ordine morale, per quella stessa ragione, io dico, la *creazione* e la conservazione del potere *superiore*, di cui parliamo, renduto viene dalla irreformabile discordanza dei particolari abbandonati *a sè soli*, *rimedio necessario* alla esecuzione e conservazione dell'*ordine sociale*.

I difetti della moltitudine de' socj abbandonata a sè sola ci indicano bensì la necessità del *potere superiore* di cui parliamo, e determinane la facoltà e le condizioni del regime di lui; ma per sè medesimi non ci suggeriscono d'onde dobbiamo ricavarlo, nè in chi debba veramente risiedere. L'abitudine di vivere sotto l' impero dei governi umani ci fa correre col pensiero ad investirne gli uomini. Questo però non viene autorizzato dal concetto logico della cosa, ma solamente dallo stato di fatto delle cose della terra, le quali, non offrendoci che la natura fisica che va da sè stessa al suo fine, ci costringono a rivolgerci di nuovo agli uomini. Ma, parlando rigorosamente e giusta il *concetto logico* della cosa medesima, noi non troviamo una *connessione* essenziale fra queste due idee; è necessario alla società un *potere superiore*, illuminante e costringente; dunque debbono essere gli uomini stessi i direttori naturali di sì fatto potere. E per verità se esistessero su questa terra esseri superiori agli uomini, i quali fossero *naturalmente* e *certamente* dotati di tutti i lumi, di tutto lo zelo, di tutta la potenza, di tutte, in una parola, le facoltà conosciute e convenienti a rimediare, con una positiva e promulgata legislazione e con un'amministrazione visibile ed efficace, alle *cagioni* che rendono necessario il poter superiore di cui ragioniamo, in tale ipotesi il genere umano, volendo ottenere il proprio ben essere col mezzo necessario della società, sarebbe tenuto a rivolgersi ad essi ed invocare il loro aiuto, e potrebbe con fiducia al loro pieno arbitrio affidare il regime della società stessa: in

questo senso pertanto dir si può che il governo della moltitudine *conviene naturalmente* ai più illuminati ed insieme ai più virtuosi. Ma una cotale stirpe superiore e perfetta di esseri con tutte le figurate condizioni, non esistendo sulla terra, ecco di nuovo che le società ricorrer debbono *a sè medesime*, formare *con le loro forze comuni* ed affidare a chi più loro conviene la direzione del poter *superiore* mentovato, il quale dalla natura stessa delle cose, altro non spiegandosi, viene *teoricamente* atteggiato, limitato e diretto, giusta l'ordine testè accennato. Ecco pertanto il *civile governo*; ecco il titolo suo di ragione, le basi delle facoltà, dei doveri e diritti di lui: in una parola ecco *l'ordine teoretico* essenziale di ragione della fondazione e delle *funzioni* d'ogni civile governo della terra.

Io chieggo ad ogni persona ragionevole se qui abbiavi nulla d'arbitrario, nulla che non sia generato, determinato e misurato dal grande ed unico principio della *necessità?* Io sfido tutti gli schiavi venduti al dispotismo, e tutti gli amatori dell'eccesso della libertà a mostrarmi un solo anello di questa catena che non sia renduto solido ed indispensabile dalla irreformabile forza dei fatti, e dalle connessioni irrefregabili della ragione.

Restringendo le nostre considerazioni ai minimi termini, io domando, che cosa sia una società senza centro e senza capi che ne dirigano le forze? Altro che una società *anarchica*. Ora ognuno sa quanti disordini, quanti arbitrj, quanti delitti, quanta devastazione e quanta guerra porti seco

l'anarchia. E bene io domando: è egli o no dovere necessario di ragion naturale di astenersi da sì fatte cose? Niuno lo può negare. Ma dall'altra parte ognuno sa che l'unico mezzo indispensabile, onde evitare l'anarchia, si è lo stabilimento di una *direzione centrale* dei poteri sociali. Dunque questo stabilimento è di ragion necessaria naturale. Questo stabilimento investe la persona morale della società di un nuovo carattere pel quale ella si appella *società civile* o in altri termini stato politico, a differenza della così detta società naturale di eguali, che più propriamente appellar si potrebbe *società anarchica*. Lo stato di società naturale di eguali è piuttosto una finzione della nostra mente che una posizione reale delle umane congregazioni. Il filosofo talvolta la finge per fissare precisamente il soggetto delle sue ricerche, ed iscoprire ciò che importi i puri rapporti degli uomini collegati, prescindendo dalla considerazione dell'esistenza di una direzione centrale dei poteri della società; ma in fatto pratico una moltitudine più o meno grande di uomini aventi uno scopo comune, non può esistere senza di questa centrale direzione: immaginate anche un branco di ladroni: essi hanno sempre un capo. Gli Arabi Beduini, viventi abitualmente in uno stato errante, pastorale e di ladroneccio abituale, hanno capi militari per le loro imprese, ed arbitri civili per le loro differenze. Scorrete il globo terraqueo, anche dove le società sono le più imperfette, e voi troverete da per tutto una direzione centrale dei poteri degli uomini riuniti.

Posto questo fondamento, noi troviamo bensì

il titolo generale dello stato politico della società, ma non il titolo particolare dei diversi stati politici delle medesime. Queste diversità non sono di lor natura arbitrarie, ma sono un effetto necessario dello sviluppamento di fatto indispensabile delle diverse età delle società medesime; e però sono un risultato della grande legge antecedente di natura, la quale presiede allo sviluppamento delle società medesime nelle diverse età. Questo sviluppamento lo possiamo considerare o come effetto spontaneo dell'andamento tranquillo della natura, o come effetto della forza estrinseca di un'altra società. Sotto il primo aspetto noi troviamo tre specie successive di governi: il primo di famiglia, che appellasi patriarcale; il secondo dei capi di famiglia riuniti, che dir potrebbesi senatorio, cioè de' vecchi; il terzo finalmente civile nel quale predomina il consenso di tutta la società riunita, benchè diretta da un potere centrale: è noto che la parola *civitas*, nel suo primitivo senso, era sinonimo di popolo riunito sotto un solo governo. Sotto il secondo aspetto poi sorge il governo nato per la conquista, il quale per lo più è propriamente *governo militare*, quale specialmente ce lo presenta la storia anche moderna dell'Asia, e nel medio evo la storia dell'occupazione dei barbari del Nord. Figlio di questo governo si è il feudale nel quale fu ridotta ad eredità la podestà dei governatori, i quali erano comandanti militari subordinati al capo dell'armata.

In tutte queste specie di governi, che si possono variare infinitamente per particolarità diverse, sorgono rapporti speciali determinati dalle

circostanze necessarie delle cose e degli uomini. Così, per esempio, nel governo patriarcale il capo della famiglia deve essere necessariamente padre, sacerdote e re: qui la *patria podestà*, unificata con la podestà regia, è assorbente o quasi illimitata. Si ragionerebbe dunque male volendo attribuire ad un altro stato ciò che è esclusivo a questo. Del pari nel governo che appellammo senatorio il direttore del potere centrale gode di una minima autorità, perocchè egli è più capo di una confederazione di Patriarchi che direttore libero di una vera ed individua società. Qui dunque i poteri patriarcali sono quasi intatti, e si transige dai capi quel meno che si può, tanto sul potere loro individuale quanto sul poter loro patriarcale. Si passa a bel bello allo stato veramente civile, e qui tanto i poteri individuali quanto i regolatori vanno a pari passo limitandosi, fino a che riescano perfettamente armonici col sistema unito ed indivisibile della cosa veramente pubblica, cioè propria della intiera ed individua società. Ecco in quale maniera si deve intendere la ragione naturale di diritto dello stato politico delle umane società.

§ XIII. *Delle disposizioni effettive pratiche naturali della specie umana all'ordine della conservazione propria e della socialità.*

Colle cose dette fin qui noi abbiamo accennato di volo come creato venga il mondo delle nazioni sul mondo della natura. Parimente abbiamo rilevato quali esser debbano i rapporti di ragione,

necessaria morale di questo mondo, in mira al fine unico delle umane azioni. L'ordine di ragione morale è veramente in sè stesso come il *bello ideale* nelle arti belle: egli è concezione della nostra mente che deve servire di idea archetipa, o sia di modello alle diverse funzioni degli individui e delle società. Per esso distinguiamo appunto l'ordine di fatto dall'ordine di diritto. Quest'ordine però riescirebbe una pura chimera se non venisse realmente effettuato, ed egli effettuato non verrebbe se le leggi naturali dell'amor proprio umano non cospirassero al fine di lui. Noi abbiamo veduto di fatti che il regime della natura e della fortuna è anteriore a quello dell'arte e della ragione. Esiste dunque un'altra legge, dirò così, interiore, la quale, almeno in generale, cospira all'intento dell'ordine sociale di ragione. Questa legge deve operare sull'amor proprio umano, molla unica di tutte le funzioni libere degli uomini, tanto singolari quanto riuniti. L'ordine sociale di ragione deve richiamare principalmente le nostre viste. Guai all'uomo, guai alle società se la natura stessa, senza saputa di lui, non cospirasse all'ordine ed al ben essere. E perchè la cosa sia manifesta, conviene ricercare quali sieno le *naturali disposizioni* della specie umana ad eseguire l'ordine della conservazione propria e della socialità.

Fino a che consideriamo l'amor proprio dell'uomo in una veduta *astratta* e *generale*, non troviamo verun lume il quale ci indichi dover esso avere una buona più che una rea direzione verso i suoi simili. L'uomo nasce con la sola *ten-*

denza ad esser felice: questa tendenza si determina a norma delle circostanze, o, a dir meglio, a norma degli interessi inspiratigli dalle circostanze. Se, prescindendo da queste circostanze, si volesse assegnare una grande legge *generale*, dir si dovrebbe che il cuore umano ama di spaziare in un infinito libero, e lo spirito ama di riposare su d'un finito certo. Tutto questo nasce dalla indefinita capacità di bramar tutto ciò che può eccitare i suoi desiderj: questa capacità deriva in sostanza dalla facoltà di sentire e di volere, non limitata da verun particolare istinto: questa facoltà però, in atto pratico, non si esercita che per gradi e su particolari facoltà. Non si può dunque dire in *astratto* che il cuore umano sia *naturalmente* buono o cattivo; ma si deve nelle circostanze più speciali esterne ricercare se esistano abituali cagioni, in forza delle quali egli contrar possa o bontà o malvagità.

Noi ora contempliamo l'amor proprio d'ogni uomo rispettivamente agli altri uomini: amare, odiare, esser *indifferente* sono le tre posizioni possibili dei sentimenti che un uomo può vestire verso il suo simile. La quistione adunque riducesi a domandare se, in forza di *circostanze* naturali e necessarie per la politica, l'uomo sia portato ad amare, odiare od esser indifferente pel *suo simile* e fino a qual segno; per quali oggetti e dentro a quali circostanze sia condotto a fare l'una o l'altra cosa, o a vicenda o in tutto o in parte a concepire or l'uno or l'altro sentimento. Ognuno vede che noi non dobbiamo scrutinare minutamente le varietà e i casi speciali, ma attenerci dobbiamo a

quelle vedute generali e costanti, che sono di appartenenza della cosa pubblica, e dei primi fondamenti della scienza della cosa pubblica.

Le prime *circostanze* comunicanti una certa direzione al cuore umano sono quelle che risultano dalla *costituzione* dell'essere fisico-morale dell'uomo. I bisogni, i piaceri, i dolori, gli appetiti determinati dall'organizzazione di lui sono le prime occasioni originanti le affezioni del suo cuore.

Senza molte dimostrazioni è manifesto ad ognuno che l'uomo nasce con la tendenza a *conservarsi*, e perciò a respingere ogni nocumento. Ecco l'*amore* della conservazione, l'*odio* dell'ingiuria, l'impulso alla difesa. La passione dell'ira è per legge naturale la salvaguardia dell'incolumità umana: essa è necessaria e legittima quanto il suo oggetto. Nutrirsi, coprirsi dalle ingiurie delle stagioni viene determinato dal *bisogno* della *fame* e dalla *molesta sensazione* dell'atmosfera e di tutto ciò che ci circonda. Da questo nasce il desiderio di possedere gli oggetti atti a provvedere a questi bisogni; e quindi la brama del *dominio* delle cose godevoli. L'amor dei beni fisici è per sè legittimo, e non può essere ingiusto che per mala direzione fuori del caso della necessità.

L'amor fra i sessi è più o meno possente, ma sempre vittorioso in tutti i luoghi e in tutti i tempi: esso è un effetto della organizzazione. La riproduzione della specie, la conservazione della stirpe umana lo giustificano.

Il corpo umano è una macchina d'una organizzazione compostissima, le di cui suste, da un eser-

cizio oltre un certo segno protratto, vengono *affaticate*, e le quali molta quiete rende inerti e non eccitate a recar piacere all'uomo. Da ciò per una parte nasce il senso penoso della soverchia *fàtica* ed il bisogno del riposo, e dall'altra il senso fastidioso della noja ed il bisogno ad agire: così esiste il bisogno e la tendenza in certi tempi ad agire, e in certi tempi a riposare. Fino a qui le inclinazioni sono conformi ai rapporti della conservazione necessaria, e però in sè sono legittime. In tutta questa enumerazione noi non abbiamo contemplato se non che rapporti puramente personali di ogni individuo, ne' quali, sebbene veggiamo che gli appetiti sieno determinati dalla naturale costituzione dell'essere umano, e per sè medesimi sieno conformi all'ordine puramente individuale dell'uomo, tuttavia non veggiamo nulla che abbia una relazione o amica o nemica fra più uomini. Rimane dunque a discutere ancora, come e fino a qual segno l'uomo possa essere naturalmente portato a giovare, o a nuocere, o a non curare il suo simile.

Datemi un essere che non ami e non possa amare che sè stesso e gli altri per sè stesso; se questo ente avesse in proprio potere tutti i mezzi onde soddisfare a' suoi desiderj ed essere sgombro da ogni dolore e da ogni pena senza che vi venisse mescolato alcun suo simile, egli è troppo chiaro che non potrebbe avere *motivo* alcuno nè ad amare, nè ad odiare un suo simile. Amare ed odiare sono due affezioni della volontà. La volontà non agisce che in conseguenza della spinta dei motivi: ogni motivo porta seco un interesse, o sia

una cagione di piacere o di dolore, un desiderio di un bene o l'avversione di un male. Un tal essere dunque, che avesse in suo potere *tutti i mezzi* delle proprie soddisfazioni, non potrebbe nè amare, nè odiare il suo simile. Ma l'uomo abbisogna del suo simile ed a vicenda le soddisfazioni ed i bisogni si collegano. Niun uomo può essere così forte e così possente in tutti i tempi e in tutti i luoghi da poter costantemente ed abitualmente far servire a *forza* molti suoi simili a sè medesimo. Sugli stessi bruti che egli sottomette al proprio dominio, è costretto ad usare dell'impero dell'*abitudine*. L'uomo dunque, anche prescindendo da un positivo affetto di amicizia, è tenuto a procacciarsi la *benevolenza* degli altri suoi simili per farli concorrere al proprio bene. Ecco un primo vincolo totalmente *personale* dell'interesse umano fra uomo ed uomo, non per *nuocere*, ma per *giovare*. L'abitudine può contribuire a rinforzare assaissimo questo vincolo: l'abitudine ha un possente impero. Ciò non è ancor tutto: se poniamo mente ai bisogni personali dell'uomo sopraccennati, noi dobbiamo concedere che essi sono veramente imperiosi, talchè non è sperabile che prima che sieno soddisfatti l'uomo pensi ad altrui; ma dobbiamo pur concedere che essi sono *limitati*, nè per essere soddisfatti esigono un tempo assorbente allorchè gli oggetti ne sieno preparati. Questa è una verità notoria che ha dato luogo al sistema di rigore dei politici puramente moralisti. Può dunque all'uomo rimaner grande spazio ad agire a pro del suo simile.

Qui è dove la natura ha spiegato la sua prov-

videnza per preparare nel cuore umano gl'impulsi degli affetti virtuosi, senza smentire l'unità del principio dell'amor proprio. Cessa è vero il bisogno puramente materiale, ma sottentrano per legge della costituzione umana altri *morali bisogni*, più o meno attivi secondo le circostanze, e di una veramente comune utilità fra gli uomini. Sottentra alla vista delle sventure, dei dolori e delle indigenze altrui la *compassione*, la quale recando nello spettatore e nell'uditore, per una associazione di idee analoghe, un senso di pena, spinge a soccorrere l'afflitto, il bisognoso, l'oppresso per sollevare sè medesimo dall'ambascia.

Sottentra all'aspetto od alla rimembranza delle ingiurie altrui un senso d'ira, ispirato dalle idee della ingiuria, il qual senso eccita a praticare una comune vendetta, ch'io appello *convendetta*, onde sfogare l'ira concepita, riducendo le cose all'uguaglianza ingiustamente violata.

Sottentra all'aggradevole sensazione di un atto benefico, fatto a noi o ad altri, al racconto o alla rimembranza di un tal atto un senso aggradevole o diretto o riflettuto, o attuale o ricordato, il quale viene rispettivamente chiamato col nome di gratitudine, di congratulazione; e per un'associazione naturale di idee, quand'abbia di mira l'autor solo del beneficio, è un titolo di *benevolenza*.

Così gli annoverati sentimenti, ed altri molti da questi derivanti, per una naturale e felice reazione, riproducono, variano ed accoppiano in mille modi tutti i fenomeni della virtuosa sensibilità. Essi poi, illuminati e diretti dalla cognizione delle persone a cui si debbono riferire, eccitati giusta

l'importanza dei casi, moderati entro i confini che aver debbono per esser più che possibil utili ai *più*, assumono in complesso il nome sia di umanità, di carità del genere umano, di filantropia.

Tutti questi sentimenti riescono più o meno attivi, più o meno durevoli a proporzione che le cagioni loro sono più o meno forti e durevoli. A proporzione che le società sono più piccole, più imperfette, più rozze, esse sono più lontane dalla norma dell'ordine e più ignoranti sui mezzi teoretici onde arrivarvi; ma a proporzione hanno fantasia più robusta e passioni più forti; e però in tutte le affezioni virtuose puramente naturali avranno più energia, e saranno più grandi i loro sforzi e più risoluti i loro atti.

Gl'impulsi dell'interesse sociale e delle affezioni virtuose, operanti per un puro senso sperimentale ed abituale, tengono luogo di tutta la *scienza* della giustizia pubblica e privata, prima che la ragione sia illuminata dalla cognizione dei principj: essi dettano allo spirito i giudizj, al cuore gl'impulsi, alla mano gli atti. Questa è quella che io appello la *moralità del cuore*. I suoi fondamenti stanno nella costituzione naturale dell'uman genere, le sue leggi sono quelle medesime de' suoi bisogni, la sua misura è quella del naturale sviluppamento delle facoltà umane.

Per questa via la natura spinge bel bello le nazioni alla vera vita civile; anzi non si potrebbe nè men comprendere come gli uomini, senza questi fondamenti e questi impulsi puramente naturali, siansi accostati a qualche cosa di buono, di

utile e di veramente morale, prima della scoperta della scienza e dell'arte, e come la maggior parte dei sentimenti di morale sociale, ridotti a dogmi universalmente ricevuti fino dalla più alta antichità e presso anche le barbare nazioni, abbiano avuto un senso di verità e di bontà, che non è comune agli altri rami delle umane cognizioni. Così si scorge una parte delle tracce e delle molle del regime della fortuna, o sia della natura abbandonata a sè sola.

§ XIV. *Varietà del temperamento morale sociale: come si possano correggere le varietà viziose.*

Le disposizioni esaminate fin qui, considerate complessivamente, costituiscono, dirò così, il *temperamento naturale sociale* dell'uomo interiore. Noi non abbiamo parlato delle affezioni viziose, benchè anch'esse sorgano a turbare l'ordine morale, sia fra i privati, sia fra le società. Queste nell'ordine morale di ragione vengono considerate come altrettante aberrazioni, nate da circostanze passeggere o di eccezione, nelle quali trovasi un dato individuo od una data società. Qui, restringendosi alle sole affezioni virtuose, osserveremo che, salva l'unità del carattere morale umano, esse possono soggiacere, come effettivamente soggiacciono, a diverse *varietà*, nate dai tempi o dai luoghi, e dall'*indole* particolarmente *predominante* dei governi e delle opinioni. Fu già osservato che il temperamento morale di uno stesso popolo deve variare secondo le età del suo incivilimento. Il carattere delle età barbare ha i suoi

vantaggi e i suoi svantaggi, messo in paragone col carattere delle età incivilite. Il ritratto fattone dal celebre Stellini nel suo scritto intitolato: *De ortu et progressu morum*, è perfettamente storico. Noi ci dilungheremmo di soverchio se volessimo entrare a dar ragione di queste grandi differenze; basta il fatto come comprovato e notorio. Una seconda causa di differenza, oltre quella delle diverse età dell'incivilimento, nasce dalla diversa *posizione*, dirò così, *geografica*. Ognuno comprende tosto che un paese nel quale la fantasia sia più animata, la sensibilità più irritabile, le affezioni più calde, deve presentare una grande varietà morale paragonandolo ad un paese, il quale racchiuda contrarie condizioni. Ognuno sa che lo stato morale della specie umana è *fondato* sullo stato fisico, e *atteggiato* dallo stato fisico, benchè venga *diretto* da un ordine di ragione; come vi sono condizioni fisiche irreformabili ed indelebili dalla potenza umana, così vi sono caratteri irreformabili ed indelebili morali di una data popolazione, benchè all'indigrosso le condizioni del temperamento morale siano simili da per tutto. Fingete un vivajo di piante dal quale ne estraete alcune per collocarle in diversi terreni. La pianta che collocaste su di un terreno pieno e ferace, in cui le correnti dell'aria od i raggi del sole agiscano liberamente sorge diritta, vegeta e prosperosa; quell'altra, che piantaste sulla cima di un alto monte, dove la vegetazione è assai minore, sorge meschina, piccola ed infruttifera; un'altra che collocaste in fondo ad un'oscura valle o sopra un terreno ingrato contrae altre infelici qualità. Pure la

struttura di tutte queste piante e le leggi della vegetazione sono per tutte consimili; da che deriva mai la varietà della loro riescita? Voi tosto rispondete che essa deriva dalle diverse circostanze nelle quali essi si trovarono collocate. Ecco il caso della varietà del temperamento morale dei diversi popoli sulla terra, quando anche li consideriamo collocati nello stesso grado di civiltà. Ecco una delle ragioni per le quali, prescindendo dalle altre circostanze, certe affezioni virtuose sono meglio esercitate presso di uno che di un altro popolo, ed anche per alcuni sono quasi ammortite. Qui per altro soggiungere conviene anche l'educazione del popolo medesimo, la quale risulta specialmente dall'amministrazione del suo governo, il quale, promovendo più o meno la coltura dello spirito, e secondando o dirigendo più o meno gli interessi reali e permanenti di un popolo, può eccitare o reprimere od alterare le affezioni incorrotte e naturali del popolo medesimo.

Da ciò lice dedurre quanto male si ragionerebbe, in linea di diritto, quando si volessero assumere i dettami di fatto dei diversi popoli, come dogmi di ragion naturale. Nell'ordine di ragione si assume un dato scopo, come centro di tutte le funzioni morali, ed ivi si assume per modello il *meglio possibile*, e però si escludono tutte le varietà e le contrarietà. Ivi dunque non bastano i dettami del senso morale *di fatto* delle società diverse, ma conviene ricorrere ad un modello assoluto di ragione, come nelle belle arti si ricorre ad un modello assoluto di bellezza. Ciò sia detto per avvertire gli apprendenti di questa scienza di

guardarsi di adottare alla cieca le dottrine di quegli scrittori, i quali appoggiano i loro insegnamenti sulle voci di questo senso morale. Certamente per lunga pezza esso ha dovuto servire di guida ai popoli della terra, come loro ha servito di guida il senso razionale comune. Ma nella stessa maniera che havvi una logica ragionata, havvi pur anche una morale ragionata; e siccome la logica ragionata dir si potrebbe la logica naturale perfezionata, così dir si può che la morale ragionata sia il senso morale naturale perfezionato. Per altro confessar conviene che questo senso morale naturale non verrebbe diretto con quella *unità*, che è necessaria alla vera vita civile, se non esistesse una *potenza superiore* che procurasse questa unità. Questa potenza superiore si è quella dell'*autorità* tanto delle leggi civili, quanto della religione. Ivi, assumendosi per modello l'ordine morale *di ragione*, si convertono in precetti positivi i dettami di lui, e si avvalorano con la sanzione umana e divina, e si radicano con la forza delle opinioni e delle abitudini. Così il temperamento morale naturale viene perfezionato, e specialmente poi atteggiato ai bisogni delle società.

Sussidiarj alle leggi ed alla religione esistono quattro altri motori, i quali contribuiscono a creare e perfezionare in società un senso *comune* razionale e *morale;* questi sono: 1.° la credulità, 2.° la deferenza all'autorità, 3.° lo spirito d'imitazione, 4.° le abitudini. Questi quattro motori concorrono tutti a formare quello che appellasi *spirito pubblico* d'un dato popolo. In esso primeggia quella che chiamasi *pubblica opinione*, la quale consiste

in un giudizio misto di affezione pel quale si approvano o disapprovano, si lodano o si biasimano, si accettano o si rigettano le tali più che le tali altre opinioni, le tali più che le tali altre affezioni, le tali più che le tali altre operazioni. L'opinione pubblica è *sana* quando loda o biasima, approva o condanna, accetta o rigetta ciò che è rispettivamente conforme o contrario al vero ordine morale di ragione. Questa opinione pubblica segue l'unificazione o la dissoluzione sentita dell'interesse generale coll'interesse individuale, talchè, dove gl'interessi si trovassero essere fuori della associazione suddetta, essa è nulla, ed hanno sol luogo le pretese esclusive delle classi diverse delle società.

Ma ritornando alle due cause precipue generali, le quali possono togliere le varietà naturali del senso morale delle nazioni, delle quali abbiamo parlato, cioè all'autorità delle leggi e della religione, noi dobbiamo rallegrarci coll'Europa dove le leggi romane ed il cristianesimo, per una felice alleanza, cospirarono e cospirano a togliere al senso morale de'suoi popoli le varietà nocive, per non lasciare al medesimo che un carattere perfettamente uniforme all'ordine morale di ragione.

Per far ciò richiedevasi, tanto dal canto delle leggi romane quanto da quello della religione, un'unità perfetta nelle rispettive loro disposizioni e nella vicendevole loro corrispondenza. Quanto alla religione non credo di far parola di una perfetta unità intrinseca, poichè questa è un pregio nella medesima già riconosciuto. Piuttosto mira-

bile si è l'intrinseca unità della romana legislazione, benchè compilata con frammenti di tanti diversi scrittori: questo pregio colpì il più gran genio della Germania, il celebre Leibnitzio, di cui ecco le parole: « Ego digestorum opus (dic' egli scrivendo a Kestnero) « vel potius auctorum unde « excerpta sunt labores admiror; nec quidquam « vidi, sive rationum acumen, sive dicendi nervos « spectes, quod magis accedat ad mathematico- « rum laudem. Mira est vis consequentiarum, « certaque ponderis subtilitas. ».

« Dixi saepius (aggiunge egli in un'altra lettera scritta otto anni dopo allo stesso) « post « scripta geometrarum nihil extare quod vi ac « subtilitate cum romanorum ICtorum scriptis « comparari possit; tantum nervi inest, tantum « profunditatis. Et quemadmodum remotis titulis « et caeteris operis integri indiciis demonstratio- « nem lemmatis alicujus geometrici ex Euclide « aut Archimede aut Apollonio aegre discernas « et ad auctorem suum referas, adeo omnium « idem stylus videtur, tamquam recta ratio per « horum virorum ora loqueretur, ita ICti etiam « romani sibi gemelli sunt, ut sublatis indiciis, « quibus sententiae aut argumenta distinguuntur, « stylum aut loquentem discernere vix possis. »

« Nec uspiam juris naturalis praeclare exculti « uberiora vestigia deprehendas; et ubi ab eo re- « cessum est, sive ob formularum ductus, sive ex « majorum traditis, sive ob leges novas ipsae « consequentiae ex nova hypothesi aeternis rectae « rationis dictaminibus addita, mirabili ingenio « nec minori firmitate deducuntur. »

La perfetta corrispondenza poi tra la religione e le leggi suddette romane non solo si appalesa alla ragione, poichè una sola giustizia regola amendue; ma fu di fatto eseguita nel medio evo, in cui parve che la civilizzazione europea si rifuggisse nel santuario, come in arca di salute, per ivi novellamente ricominciare una nuova era di civiltà. Il consenso universale di tutta l'Europa incivilita ha posto il suggello a questa duplice unità di cui parliamo, a malgrado della varietà di genio e di interessi dei popoli che la compongono. E qui si potrebbe soggiungere che nuovo sussidio si ha per l'unità del senso morale anche dall'opinione comune delle genti, indotta dall'uniformità delle leggi civili e della religione; bene inteso che, rapporto a quest'ultima, noi consideriamo la parte morale soltanto e gli articoli fondamentali speculativi che la caratterizzano.

§ XV. *Degli effetti della società, in relazione all' impero personale de' suoi membri.*

Dalle cose dette nell'antecedente paragrafo noi rileviamo che lo stato di politica società giova primieramente ad illuminare la mente ed a rettificare il cuore, onde eseguire l'ordine morale di ragion naturale: la testa muove il braccio, e l'uomo tanto può quanto sa, come fu detto di sopra. Conveniva dunque incominciare ad agire su questa mente per dirigere le operazioni della potenza. Ciò venne operato dalla teocrazia, e dalle conquiste fatte dai popoli, educati prima dalla teocrazia. Il corso dell'incivilimento è successivamente pro-

mosso e perfezionato da diverse cause: la teocrazia lo prepara, l'agricoltura lo cementa, il governo lo sviluppa, la libertà lo perfeziona, l'opinione lo consolida; così principia dall'opinion credula e finisce coll'opinion ragionata.

Ma, prescindendo dal corso del tempo, un sol momento di riflessione, dopo le cose esposte, ci rende manifesto che la società civile può sola effettuare, con la rettificazione del senso e con le spinte analoghe delle leggi, della religione e degli altri quattro motori, il *principio regolatore pratico* dell'ordine morale di ragione. Quest'opera per altro riescirebbe imperfetta se dallo stato stesso sociale i tre elementi della potenza umana non fossero ampliati e rinforzati, e se la costituzione ed il meccanismo della società non effettuasse in una maniera mirabile l'impero utile e personale, e la soddisfazione giusta di ogni suo membro. Un esame, anche superficiale, che noi intraprendiamo del corpo sociale spinto ad un certo grado d'incivilimento, ci manifesta che la mente, il cuore e la mano dell'uomo sono resi liberi e potenti dal concorso intiero di tutta la politica aggregazione, e che nella aggregazione trova lumi, bontà, soddisfazione, dignità e perfezione. Quella proprietà mobiliare o immobiliare che vi dà tanta influenza nel pubblico, da che trae dessa la sua forza, se non che dalla protezione della società tutta, quindi dalla forza della politica aggregazione? La considerazione pertanto che voi traete da questa proprietà, i godimenti, l'influenza, il libero impero personale di famiglia che esercitate, sono l'effetto di questa società. Quei lumi dei quali tanto

vi gloriate e che vi insegnano ad affrontare mari immensi, a comandare al fulmine, ed a cangiare la faccia del globo, e sopra tutto ad estendere il valore sociale sopra un maggior numero d'individui, a chi si debbono, se non a quella società dove nacquero, si conservano, si aumentano e si trasmettono alla posterità? Quelle forze artificiali che fecero sorgere le Piramidi egiziane, che fecero erigere il Colosso di Rodi, il Panteon e il Circo di Roma, che fan nuotare sull' Oceano vaste moli da guerra, che sanno trasportare torri da un luogo all'altro; e quelle altre macchine che emulano il lavoro di molte braccia, ed eseguiscono con tanta precisione le funzioni dell'arte, a chi son esse dovute se non alla società? Io non parlo della tutela armata, sì interna che esterna, perchè ella è cosa che balza agli occhi. Se i vostri desiderj crescono, a chi ne dovete la soddisfazione fuorchè alla società? Se voi non possedete nulla, chi è che vi sottrae dalla necessità di essere o ladro o schiavo fuorchè la società? Nuovi bisogni esigono una nuova industria, e la nuova industria dà un valor produttivo a chi la esercita, e quindi un'esistenza sociale a chi non l'aveva. Egli prende parte nel movimento produttivo, e quindi acquista il mezzo di esercitare nella sua sfera l'*autorità di diritto* attribuitagli dalla natura, e compatibile con le sue circostanze. Ogn'altro che paga la sua opera, acquista un godimento che prima non avrebbe ottenuto, e così fra tutti si pareggiano le utilità, mediante l'inviolato esercizio della libertà. Non è l'abbondanza dell'oro e dell'argento, e la profusione e la squisitezza dei pochi, che contras-

segna la civiltà di un popolo; ma bensì il valor sociale diffuso sul massimo numero, ed i ladri e gli schiavi ridotti al minimo possibile.

Tenete conto di questo criterio perchè è decisivo. Ma a fine di non discostarci dal nostro argomento, giovaci osservare che l'effetto della società sui singoli individui è sempre analogo al grado di civiltà e di potenza di tutto il corpo. Considerando profondamente le cose, noi troviamo che ogni membro, in proporzione del suo contingente, si trova instrutto coi lumi di tutta la società, provveduto con la industria di tutta la società, forte con le forze di tutta la società: talchè, a proporzione che dessa è meno illuminata, meno industre, meno forte, anche l'individuo si trova a pari passi in un grado analogo: potrà essere personalmente perspicace, vigoroso ed intraprendente; ma noi parliamo di lumi, di industria, di forze analoghe alla più bramata soddisfazione delle utilità, conforme all'ordine morale di ragione, e non di un vigore macchinale e di un godimento brutale.

Da tutte queste considerazioni egli è manifesto che quella che appellammo autorità propria di diritto dell'uomo singolare, o sia il naturale e giusto impero di lui, si effettua realmente in società e per mezzo della società. Ivi di fatto con l'educazione si forma l'uomo interiore, d'onde nasce il poter centrale direttivo di quest'impero: ivi la triplice sua autorità, cioè il suo dominio, la sua libertà e la sua tutela si spiegano efficacemente e in una maniera utile sì per lui che per tutta la comunanza. Ogni individuo si può consi-

derare come un punto immenso di attività; la coesistenza ed il reciproco commercio temperano e dirigono questa energia immensa personale. L'ufficio delle leggi e della religione consiste veramente nel *temperare* il potere assoluto dei singoli, e nel contenerle entro l'orbita la più utile per tutti. Così l'ordine morale rassomiglia al fisico, nel quale i singoli poteri, dotati di forza indefinita e scambievolmente contenuti, vengono a quelle opportune transazioni dalle quali nasce la vita e la riproduzione di tutte le cose dell'universo. Se taluno chiedesse quale sia il vero carattere predominante e distintivo dell'ordine morale di ragione, e quale ne sia il più segnalato ed immediato effetto, rispondete francamente: «Questo carattere e questo effetto si è la *moderazione.*» La temperanza, considerata come virtù, corrisponde a questa condizione; la discrezione, che evita tutti gli estremi, prende abitualmente di mira questo carattere; l'impronta abituale dell'educazione, fino nelle più minute funzioni sociali, consiste in questa moderazione; quella che dicesi civiltà od urbanità riducesi in ultima analisi ad una transazione scambievole di amor proprio, ed i riguardi scambievoli sono effetti di questa transazione. Tutto ciò è effetto della socialità e dell'ordine di ragione che la dirige. Il secondo effetto pertanto della società, rispetto all'individuo, riducesi ad introdurre e mantenere la *moderazione universale.* Essa, accoppiandosi coll'impero personale dell'uomo, ne costituisce le *maniere* proprie di lui; talchè dir si deve che egli consista in un potere veramente temperato, ed atteggiato da reciproche

transazioni con i suoi simili, in modo che egli ne trae perfezione personale, affezioni virtuose, sussistenza utile, libertà equabile, tutela assicurate.

§ XVI. *Della più vera e distinta nozione del diritto naturale.*

Al principio di questo scritto noi abbiamo definito il diritto naturale come scienza, come legge e come facoltà di operare; ma questi tre aspetti non potevano cangiare l'identità del soggetto (1). Il diritto naturale, quale può servire realmente alla pratica umana, altro non è in sostanza che la grand'arte di vivere degli uomini e delle società. Quest'arte, in quanto è dedotta dalla cognizione della mente umana, forma la scienza del diritto medesimo, e le regole di quest'arte, dedotte dalle loro cagioni, ne formano la teoria. In sostanza però il soggetto è il medesimo, poichè nelle regole altro non si può esprimere se non che la serie di quegli atti, i quali sono necessarj ad ottenere il meglio e ad evitare il peggio, nel corso della vita umana. L'immagine riflettuta da uno specchio, veduta da taluno a cui è impossibile di vedere l'oggetto rappresentato, contiene in sostanza i *tratti identici* dell'oggetto medesimo: ecco la scienza del diritto naturale rispetto al suo soggetto reale. Nelle tre definizioni date del diritto naturale fu posto per iscopo dell'ordine morale di ragione il procurare il meglio e l'evitare il peggio. Questo scopo è verissimo, ma desso è

(1) V. il § 13 in principio.

troppo generale, e la di lui cognizione isolata non somministra principio alcuno direttivo alle operazioni della vita, piuttosto in un senso che in un altro. Fino a che non erano scoperte e dimostrate le necessarie relazioni dei *mezzi* col fine, era impossibile di rendere questo scopo universale più adattato alla pratica umana. Nella prima definizione pertanto del diritto naturale non si potevano introdurre le necessarie *specificazioni*, le quali ne potessero rendere la nozione più distinta e più adattata alla pratica. Ma dopo che abbiamo veduto che l'unico mezzo generale ed indispensabile, per fatto stesso di natura, ad effettuare il naturale diritto si è la società, noi siamo autorizzati a rendere più distinta e più specificata la nozione del diritto stesso naturale, preso nella sua essenza.

Noi abbiamo trovato che la persona dell'uomo è originariamente incapace a *conoscere* ed a *volere* le regole del naturale diritto, e che per acquistare questa cognizione e questa volontà è necessario il soccorso della sociale educazione. Per essa sola l'uomo acquista quello che appellasi perfezionamento, o sia facoltà morale ad esercitare convenevolmente la propria potenza; talchè, se da una parte il perfezionamento personale forma lo strumento indispensabile della condotta morale dell'uomo, dall'altra parte la società forma il mezzo indispensabile per acquistare questo perfezionamento.

Più ancora: acquistato il perfezionamento, l'uomo individuo sarebbe per sè incapace a procurarsi le soddisfazioni richieste dai bisogni tanto fisici quanto

morali ingeniti dalla natura, per cui questa soddisfazione non si può ottenere che col soccorso altrui e con l'opera concorde dell'aggregazione. Finalmente abbiamo osservato che l'esercizio delle facoltà naturali di diritto proprio dell'uomo, non potrebbe essere guarentito ed assicurato che mediante il concorso delle forze della società, retta da un potere centrale comune, e governata coi sussidj delle leggi civili e della religione. Da questi tre motivi indispensabili, costanti ed universali, noi ricaviamo alcune condizioni necessarie e perpetue del diritto naturale, le quali possiamo inserire nella nozione di lui, come caratteri essenziali e costanti del medesimo. Queste condizioni sono: 1.° *la più felice conservazione* della specie umana, e questa forma lo scopo; 2.° il perfezionamento personale dell'uomo, e questo forma una condizione annessa ed inseparabile alla conservazione medesima; 3.° lo stato sociale e la concorrenza di tutti i membri del medesimo a produrre la più felice conservazione, accoppiata al più rapido e completo perfezionamento. Volendo dunque definire il diritto naturale *di ragione*, vale a dire il diritto naturale come *modello ideale* di pratica morale, cioè contenente tutte le sue condizioni indispensabili al suo intento, in conseguenza di queste premesse, noi dobbiamo alla frase generale di *procurare il meglio* ed *evitare il peggio* sostituire: « onde in seno alla società e
« per mezzo della medesima procacciare la più
« felice conservazione dell'uomo, accoppiata al
« più rapido e completo perfezionamento del me-
« desimo. »

Con queste specificazioni ognuno rileva il fine prossimo e proprio del diritto naturale umano, perocchè s'incomincia a vedere a quale punto speciale debbano tendere le operazioni tutte della vita umana, senza di che la scienza del naturale diritto riesce così vaga, astratta e generale che non somministra iniziativa alcuna per l'arte di condurre gli uomini. Qui si potrebbe dire che una grande generalità si risolve in una grande nullità. Se la teoria del diritto naturale forma la teoria di una grand'arte, e di un'arte tutta propria e distinta da qualunque altra, essa dunque deve in sè contenere i caratteri *specifici* che la contraddistinguono da ogni altr'arte praticabile dall'uomo. L'ottenere il meglio, e l'evitare il peggio è proprio di qualunque pensiero e di qualunque azione possibile umana. Si dovrebbe dunque confondere l'arte morale con qualsisia altr'arte possibile; e però non definire mai la scienza del diritto naturale. Ecco ciò che vien praticato da tutti coloro, i quali riducono questa scienza ad una nuda formola algebrica, elevata alla sua più astratta generalità. Io mi riservo fra poco di dare la nozione di risultato del diritto naturale, e frattanto credo prezzo dell'opera di entrare in alcune altre specificazioni proprie del diritto naturale, considerato nella sua vera generalità. Queste specificazioni riguardano tre caratteri che si sogliono riscontrare in ogni specie di diritto, vale a dire: 1.° l'utilità, 2.° l'indipendenza, 3.° la libertà. Questi tre caratteri sono assoluti, e se ne possono aggiungere due altri, in tutto *relativi* al commercio fra uomo e uomo, i quali sono quelli dell'e-

guaglianza e della *notorietà*. Questi cinque caratteri debbono essere ben compresi per formarsi una chiara idea dell'entità morale di ogni specie di diritto esercibile dall'uomo e dalle nazioni, sia assolutamente, sia rispettivamente fra di loro.

§ XVII. *Osservazioni speciali sopra i principali caratteri proprj del diritto naturale, considerato nella sua generalità.*

Incominciamo dai caratteri assoluti. Questi, come ora fu detto, consistono nell'utilità, nell'indipendenza e nella libertà. L'unione di tutti questi fu già rilevato (§ 6) essere necessaria a costituire la così detta *padronanza* personale, o sia l'autorità giuridica umana. A dir vero essa risulta dal complesso del *dominio*, della *libertà* e della *tutela*; e però l'utilità, l'indipendenza e la libertà sono qualità annesse a questo complesso di diritti. Per ben intendere la cosa conviene osservare che quando si parla di utilità, si parla di facoltà di ottenere il meglio ed evitare il peggio, subordinata all'ordine necessario, o sia all'ordine imperioso dei beni e dei mali, indotto non dalla mala opera degli uomini, ma dal fatto stesso dell'imperante natura (§ 2 e 4). L'*utile* e il *giusto* non sono due cose contrarie, come non sono due cose contrarie la *forza* ed il *diritto*: all'opposto, come il diritto altro in sostanza non è, e non può essere che una forza *regolata*, così pure il *giusto* altro non è, nè può essere in sostanza che un'*attività regolata*, e propriamente un'utilità *conforme* all'ordine morale di ragione. In questa *confor-*

mità consiste la *giustizia*, come nella diformità l'ingiustizia; la giustizia e l'ingiustizia sono due relazioni puramente logiche, e nulla più.

Parlando del *giusto* e dell'*ingiusto*, come di cose da *ricercarsi* o da sfuggirsi, disgiungere dall'idea loro l'idea di utile e di danno, egli è lo stesso che volere un effetto senza causa, un'obbligazione senza motivo, un impero senza forza, una legge senza sanzione. Per tutti coloro i quali stabiliscono che il fine della legge o del diritto naturale è il conseguimento della felicità, disgiungere l'utile dal giusto è un commettere la più mostruosa contraddizione: un dovere o un diritto inutile è una contraddizione in termini. Non dite voi che l'uno e l'altro sono *mezzi* al ben essere? Dunque per ciò stesso asserite che sono utili. Definitemi che cosa sia utilità e una cosa utile, e rispondete. È dunque dimostrato che l'utilità forma un carattere perpetuo ed essenziale di qualunque diritto e dovere, e che questa utilità è l'*utilità regolata*, non l'utilità sregolata; lo che in sostanza coincide col giusto bene inteso.

Per la qual cosa ogni diritto e dovere, considerato in atto pratico, si può denominare una *funzione utile* e *conforme* all'ordine morale di ragione, e più propriamente l'esercizio di una *forza utile* all'operatore e conforme all'ordine morale di ragione.

Passiamo ora all'*indipendenza* ed alla *libertà*: questi due nomi si sogliono spesso assumere promiscuamente, come se si trattasse di una stessa cosa avente due nomi diversi. Io sono libero di fare la tal cosa, io non dipendo da nessuno: io

sono padrone di me stesso; io sono libero da ogni predominio, ecc.; ecco frasi comuni che si odono tutto dì. Esaminando per altro le diverse applicazioni che si sogliono fare di questi due nomi, si trova che essi realmente esprimono due diverse idee. Può darsi una perfetta dipendenza unita con la più perfetta libertà, e viceversa può darsi una rispettiva indipendenza unita alla mancanza di libertà. Fingete di fatti una legislazione savia ed un suddito ottimo. Qui il suddito è essenzialmente dipendente, ma volendo egli spontaneamente e per un senso ragionato l'esecuzione della legge, egli veramente fa tutto ciò che vuole: allora egli non è servo, ma compagno della legge, allora è veramente libero. Libero nel linguaggio comune è colui, il quale fa ciò che vuole. Il saggio volendo unicamente l'ordine, benchè serva allo stesso, è dunque nello stesso tempo totalmente libero e totalmente dipendente. Sotto l'ordine di ragione non è veramente servo che lo sregolato ed il malvagio.

Fingete all'opposto due uomini egualmente forti gettati in un'isola deserta, senza potere sortire di là per mancanza di naviglio. Questi due uomini, considerati rispettivamente l'uno all'altro sono indipendenti; ma direte perciò che sieno liberi di sortire dall'isola? No certamente. Pare dunque che la soggezione nel *principio* dell'azione sia il contrapposto dell'indipendenza; il divieto sia il contrapposto alla libertà. Nella dipendenza non si prende propriamente di mira il divieto di una data azione, ma unicamente l'influenza di un impero estraneo ad agire in una od in un'altra

maniera: nella libertà, all'opposto, si prende di mira l'esenzione da un'opposizione nell'esercizio stesso della forza. Veramente in un largo senso chi è dipendente non è originariamente libero nel *principio* dell'azione; e però l'indipendenza si può figurare in qualche maniera come una libertà originaria che cade nel principio primo movente dell'azione. Ma questa specie di libertà sarebbe sempre, nel suo vero e rigoroso concetto, diversa dalla libertà propriamente detta, il di cui essenziale concetto consiste nella esenzione da ogni ostacolo nell'esercizio di una forza. Volendo adunque usare la proprietà del linguaggio, si deve distinguere l'indipendenza dalla libertà.

Propriamente parlando, l'indipendenza nel senso più universale può dirsi: « Lo stato di una cosa, « in quanto va esente dalla necessità di determi- « narsi in forza di una causa estrinseca a lei. » La libertà poi nel senso suo universale altro non è che: « L'esenzione da ogni ostacolo nell'eser- « cizio di una forza. »

§ XVIII. *Continuazione. Dell'indipendenza indotta dall'ordine morale di ragione.*

A parlare con verità niun essere in natura, tranne Dio, può essere assolutamente indipendente. Allorchè dunque diciamo che l'indipendenza è una qualità o meglio un effetto del natural diritto, di quale indipendenza parliamo noi? A prima giunta veggiamo che questa indipendenza non può essere che *relativa*. La definizione stessa del diritto naturale inchiude questo supposto. Dal

momento che l'uomo deve *servire* ad una legge qualunque, indotta dai rapporti che passano fra lui e gli agenti posti *fuori* di lui, egli non può essere indipendente; ma necessariamente va *soggetto* all'ordine naturale. L'indipendenza adunque di cui parliamo non si può intendere in un senso assoluto. Essa dunque, quando potesse esistere, non si verificherebbe che in un senso puramente relativo.

Per conoscere, se e fino a qual segno si possa verificare questa indipendenza convien conoscere fino a qual punto *possa essere spinta* la potenza umana, sì rispetto alla natura, che rispetto agli altri uomini. Posto, come fu detto, che l'uomo abbia certi bisogni e certe tendenze, noi troviamo un punto al quale tende la sua potenza. Questa potenza può essere nella sua sfera o serva o padrona. Poniamo la padronanza almeno come possibile, salva la costituzione dell'essere umano. Allora noi indoviniamo fino a qual punto possa essere elevata la di lui potenza intellettuale, morale e fisica, e ci figuriamo anticipatamente la fondazione e l'estensione di quell'impero al quale dalla natura gli fu concesso di giungere. Ivi riposando col pensiero troviamo quello stato eminente al quale l'uomo può giungere, e questo stato lo denominiamo *indipendenza naturale di ragione* dell'essere umano. Ivi di fatti vediamo l'uomo interiore sottratto dalla primitiva schiavitù brutale dei sensi e degli appetiti, e reso possessore di una ragione illuminata e previdente; ivi pure veggiamo l'uomo aver vinto molte contrarietà fisiche, e rivolto, coll'ingegno e con le forze acqui-

state, molta parte della natura in propria utilità; ivi veggiamo il regime della fortuna ridotto ai minimi termini possibili, e all'opposto quello dell'arte e della ragione ampliato al suo massimo segno; ivi, in una parola, veggiamo il mondo delle nazioni fabbricato su quello della natura, e questo artificial mondo ampliarsi, abbellirsi e *soddisfare* alle umane volontà. Da tutte queste considerazioni noi concludiamo, essere possibile all'uomo uno sviluppamento tale della propria potenza rispetto alla natura, che, nascendo interiormente ed esteriormente ignorante, inerme e schiavo, egli può divenire illuminato, forte e padrone in proporzione delle facoltà attribuitegli dalla natura. Ecco in che consista questa specie di *indipendenza* di *ragione rispetto alla natura.*

L'altra specie di indipendenza è quella che riguarda i *nostri simili. Par in parem non habet imperium*: questo assioma di diritto, universalmente ricevuto, inchiude essenzialmente l'idea della reciproca indipendenza naturale di *ragione* fra uomo e uomo. Ma questa specie di indipendenza come verificar si può nelle civili società? Non è egli vero che tutto il sistema sociale è vincolato da doveri, retto da magistrati, dominato da principi? Come dunque si può verificare l'indipendenza naturale di ragione? A questa domanda è facile il rispondere adequatamente. Due relazioni dobbiamo qui considerare, e considerarle in uno stato di perfetta legislazione e di ottima amministrazione. Ricordiamoci che parliamo dell'ordine morale di *ragione*, cioè *quale deve* e può essere, e non quale o per ignoranza o per intem-

peranza può accadere: queste due relazioni sono quelle dei cittadini *fra di loro* e quelle dei cittadini col *loro governo*. Quanto alle prime ognuno sa che nello stato perfetto sociale niun cittadino è veramente dipendente o servo dell'altro, anche quando presta servigi personali, ma è perfettamente indipendente dal suo eguale, e solo dipendente dalla legge: ogni padre di famiglia è essenzialmente sovrano e principe delle cose sue; co'suoi eguali poi è solo alleato indipendente. Ciò è così notorio che tutta la giustizia civile, riposando sulla reciproca *eguaglianza* di diritto, involge essenzialmente il supposto, che ogni privato sia *indipendente* per diritto dall' altro privato, talchè la libertà civile forma la conseguenza di questa padronanza e rispettiva indipendenza. Perchè due contrattano con buona fede, liberamente e tranquillamente, lo scambio di due derrate, di cui rispettivamente abbisognano, direte voi che l'uno sia padrone dell'altro? Più ancora: se consideriamo profondamente l'indole di ragione delle umane associazioni, noi troviamo che ivi non si tratta di una società di *azienda*, ma unicamente di una società di soccorso; vale a dire niuno deve portare in piazza il suo pranzo, nè i suoi mobili, nè il suo scrigno, come niun altro privato può ingerirsi abitualmente nell'azienda domestica altrui: ma ognuno è padrone in casa sua, e quindi è tenuto colle proprie forze a provvedere alle cose sue, e non ha diritto al concorso della comunanza se non in quelle parti dove mancano le forze proprie. Da ciò nasce un tacito contratto sinalagma-

tico, cioè *ultro citroque*, obbligatorio di un vicendevole soccorso in tutti i casi necessarj. Del rimanente l'indipendenza reciproca privata predomina come carattere perpetuo in tutte le civili relazioni (Vedi il paragrafo VIII).

Più difficile sembra la risposta se consideriamo le relazioni fra i cittadini ed il *loro governo*; perchè l'idea d'impero e di sudditanza sembra ripugnare a qualunque idea di vera indipendenza. A ciò rispondo, che in *fatto* la cosa apparisce così; ma in linea di ragione si verifica precisamente l'indipendenza che vogliamo, perocchè si verifica che l'uomo non servendo veramente all'uomo, ma alla necessità della natura ed al proprio meglio, egli si trova realmente indipendente dal suo governo, benchè in effetto ubbidisca al medesimo. Servendo al suo governo *quale deve essere*, non serve all'uomo, ma serve all'ordine necessario della natura. In esso riesce impossibile di verificare la triplice unità di mire, di interessi e di azioni costituenti il vero ordine morale delle società, senza lo stabilimento di un governo (§ XII). Da ciò ne viene che il governo riesce una *macchina* di aiuto, necessaria ad ottenere l'impero naturale dell'uomo privato (§ VII, XII, XV): sotto questo punto di vista il privato non serve al governo, ma il governo serve al privato. Un padre che nutrisce ed educa un figlio, serve al figlio e non lo fa servire a sè: un agente che sorveglia come deve gli affari di una famiglia, non fa servire la famiglia a sè, ma egli serve alla famiglia. Per rendere più manifesto questo pensiero, fingiamo che sulla terra vi sia una classe, dirò così, di se-

midei sommamente sapienti, sommamente buoni e sommamente potenti, e che a questi semidei venga affidato il governo delle umane società. In questo caso l'ordine vero di ragione essendo effettuato, quale ne sarebbe la conseguenza? Questi sovrani, facendo tutto per l'interesse dei governati, nè facendo mai servire i cittadini ad una mira loro privata, eseguirebbero realmente, per quanto fosse possibile, il modello ideale dell'ordine morale di ragione. Ma che cosa importerebbe l'effezione di quest'ordine? Esso importerebbe che gli uomini governati seguirebbero un modello superiore agli stessi semidei, il modello, dirò così, della provvidenza, e viverebbero con cognizione di causa e con una perfetta fiducia sotto una specie di teocrazia ragionata, nella quale i governanti, ridotti al puro ufficio di *ministri* dell'ordine supremo della natura, procaccerebbero ai loro governati tutto quel bene del quale fossero capaci, e che le circostanze potessero permettere. Ora in questo stato l'uomo ragionevole che cosa potrebbe desiderare di più?

Ma se egli ottenesse tutto ciò che ragionevolmente poteva desiderare; se, dando ascolto ai suoi governanti, egli ottiene quel meglio che si poteva conseguire; se non gli viene imposto nulla a beneficio dei governanti, ma tutto a proprio beneficio; se la sfera della sua potenza intellettuale, morale e fisica si trova elevata a quel massimo segno, al quale nell'ordine universale della natura essa può arrivare; se in questa sfera egli serve ai proprj bisogni, alla propria perfezione, alla propria dignità, senza servire mai alle *mire private*

di chi lo governa; egli è vero o no che qui il cittadino non servirebbe al governante, ma unicamente alle necessità della natura, e al proprio meglio? Dunque in questo stato, ad onta dello stabilimento del governo e a fronte del medesimo, il cittadino sarebbe realmente *indipendente*. Ora se dalla finzione noi passiamo alla realtà e se pensiamo all'ordine morale di *ragione*, cioè al più perfetto modello possibile, egli è manifesto che anche rispetto al governo, l'uomo è per *diritto* indipendente dal suo simile.

Ma se tanto rispetto alla natura, avuto riguardo alla propria costituzione, quanto rispetto al privato ed al pubblico, l'ordine morale di ragione importa la rispettiva possibile indipendenza, egli è manifesto essere proprietà generale del naturale diritto il produrre l'indipendenza di ragione di cui parliamo. Essere dunque autore di una indipendenza valevole a soddisfare i veri bisogni umani; elevare, dirò così, la umana potenza all'impero più utile; ecco in che consista la seconda qualità assoluta del naturale diritto. Questa qualità *accoppiata* al suo *soggetto* viene annunziata ora col nome di *padronanza*, ora di *dominio*, ora di *proprietà*. La padronanza altro in sostanza non è che, « un dominio proprio e indipendente. » Il dominio poi: « È la facoltà propria e indipendente di usare e di agire su delle cose e delle persone, a proprio beneplacito. » La proprietà, sia reale, sia personale finalmente consiste: « In un dominio indipendente ed *esclusivo*, *in quanto viene attribuito a taluno* »: essa dir si potrebbe una *suità* di diritto. In tutte queste idee entra la

indipendenza a dar loro la forma, così che se loro levate questa qualità, lasciando il resto, la padronanza, il dominio, la proprietà svaniscono intieramente. Qui convien dare un avvertimento. Allora quando gli scrittori di diritto trattano la quistione, se taluno possa rinunziare alla naturale libertà per rendersi schiavo d'altrui, e pronunciano ciò non essere lecito perchè l'uomo toglierebbe a sè stesso la facoltà di adempiere ai proprj doveri, questi scrittori abbracciano realmente l'idea dell'*indipendenza naturale di ragione*. Vero è che, tolta la libertà propriamente detta, viene inceppata la naturale padronanza; ma ciò riguarda il suo esercizio, e non il suo principio. Ad ogni modo siccome la naturale indipendenza, come fu detto, si può in largo senso appellare col nome di *libertà antecedente*, così per la retta intelligenza è d'uopo ritenere la vera e distinta idea quale fu accennata in questo paragrafo.

Quando si parla di un popolo, cioè di un aggregato di uomini viventi sotto di un dato governo, l'idea d'indipendenza viene rimarcata; così che tolta la medesima cessa la personalità di quel dato popolo, e lo stato suo proprio politico svanisce intieramente; il suo territorio diventa provincia, ed egli forma una parte confusa con l'altro popolo, al quale è aggregato. Ma di ciò si dirà a suo luogo.

§ XIX. *Della libertà come carattere universale di naturale diritto.*

Che cosa sia la libertà e come si distingua dall'indipendenza fu già spiegato di sopra. Ora rammenteremo che come diritto essa è: « La facoltà « di andare esenti, per parte di qualunque esterna « potenza, da opposizione nell'esercizio dei nostri « diritti e dei nostri doveri » (§ VI).

La libertà, parlando con rigore, non costituisce un diritto a sè, ma propriamente una condizione inseparabile ed universale, o, dirò meglio, un *requisito essenziale* dell'esercizio di qualunque diritto e dovere. I doveri e i diritti sono, come fu detto di sopra, funzioni utili della forza umana, le quali debbono essere libere per potere esistere e produrre il loro effetto. Io ho diritto di nutrirmi *senza essere impedito*, di vestirmi senza essere impedito, di amministrare il mio patrimonio senza essere impedito. In queste ed altre simili locuzioni si esprime distintamente la funzione utile e la libertà: *la frase senza essere impedito*, applicata ad ogni sorta di funzioni utili e giuste, ed annunziata con una sola parola, forma il significato generale e proprio della parola libertà. È dunque dimostrato che la libertà non costituisce un diritto a sè, ma una *condizione* ed un carattere perpetuo di ogni sorta di diritti e di doveri. Fu detto poi che questo carattere è *essenziale;* io voglio dire che è così necessario per l'*effezione* del diritto e del dovere che, tolto esso, ogni diritto e dovere riesce nullo. Ciò è dimostrato pen-

sando che ogni funzione umana reca utilità con l'effettivo suo esercizio. Quando dunque l'esercizio è impedito non può più recare l'intesa utilità. Dunque la volontà, l'intenzione e l'effetto vengono frustrati. Mancando l'effetto l'uomo prova tutti i mali della privazione, come se non avesse diritto alcuno; all'opposto coll'*esercizio libero* della sua potenza, si procaccia l'utilità autorizzata dall'ordine di ragione. Dunque è dimostrato che la libertà forma una condizione ed un carattere essenziale di ogni diritto e dovere, in una parola, di tutto il diritto naturale. Ecco il perchè si suol dire che l'uomo che ha perduto la libertà ha perduto tutto. La vita infatti è un bene quando è un mezzo di ben essere; è un male quando va congiunta al mal essere.

Alcuni definirono la libertà « La facoltà di fare « tutto ciò che non è vietato dall'ordine morale « di ragione. » Ma, a dir vero, essi definirono piuttosto la madre della libertà che la libertà stessa. Qui l'idea propria della libertà non nasce che per via di *induzione*: io ho diritto di fare tutto ciò che non è vietato; dunque nelle cose permesse niuno può impedire l'esercizio della mia potenza (si poteva aggiungere anche delle cose dovute). Dunque io ho diritto di esercitare *senza contrasto* questa potenza. In questa ultima conseguenza sta propriamente l'idea di libertà. Nella recata definizione vien presentata propriamente la padronanza regolata dell'uomo, e però la somma delle *prerogative di ragione a lui competenti*, anzichè l'idea propria e precisa della libertà naturale e legale. Tutto il diritto naturale preso

come facoltà vien compreso nella recata definizione (§ III e VI).

Discendendo a riguardare la libertà fra uomo e uomo, sia nella società, sia fra i popoli, non diremo dunque, come fu detto da altri, che la *libertà consista nel potere fare tutto ciò che non nuoce ad altri;* ma bensì nel diritto di essere esente da ostacoli dalla parte altrui nell'esercizio dei nostri diritti e doveri. Oltre che la nozione che rigettiamo non è propria, essa trae a mostruose conseguenze, sì nel diritto di difesa, che nella collisione dei diritti in caso di necessità. Soggiungeremo poi che la citata definizione conviene piuttosto alla padronanza fra uomo e uomo, come si può dedurre dalle cose dette poco fa sulla definizione già rigettata della libertà presa come diritto generale.

Opposta alla libertà si è la licenza, o, a dir meglio, l'abuso del potere umano. Quello che chiamasi diritto del più forte cade in questo concetto. Il diritto del più forte è un assurdo morale ed una contraddizione in termini. L'idea di diritto importa una conformità all'ordine morale di ragione. Questa conformità, come fu già detto, forma la giustizia dell'atto, e quindi la legittimità della funzione che appellasi diritto. Per lo contrario, in quello che appellasi diritto del più forte entrano tanto gli atti giusti quanto gl'ingiusti; ivi si prescinde da qualunque norma, da qualunque legge, da qualunque ordine moderatore. Ripugna adunque all'esercizio arbitrario della forza il predicato di *diritto*, il quale essenzialmente inchiude una forza regolata, ed esclude, per necessità di con-

cetto, una forza sregolata. Il diritto dunque del più forte è un assurdo morale ed una contraddizione in termini.

Noi abbiamo fino a qui contemplata la libertà come un carattere universale necessario del diritto naturale, ma se ricerchiamo come *possa essere effettuato* in un atto pratico, sì rispetto alla natura, che rispetto agli altri uomini, noi siamo costretti a richiamare al pensiero ciò che abbiamo già detto dal paragrafo settimo fino al decimoquinto inclusive. Noi veggiamo difatti che rendendo l'uomo illuminato di mente, temperato di cuore, potente di mano, noi fondiamo ed ampliamo il regno della vera libertà, conforme all'ordine morale di ragione. Con questi tre mezzi di fatti si rimovono, dal canto delle cose e degli uomini, potentissimi ostacoli al pieno esercizio delle funzioni utili delle quali è capace la umanità. Tutto ciò che fu detto su l'impero naturale dell'uomo e sulla maniera di effettuarlo, si applica di necessità alla maniera di *effettuare* praticamente la libertà legittima umana. Con questa veduta si rileggano i citati paragrafi, e si troverà una luminosa dimostrazione di ciò che qui affermiamo. La facoltà di bruteggiare e di delinquere non entra nella nozione della legittima libertà. L'impotenza a far male forma anzi il trionfo della legale libertà, specialmente fra uomo e uomo.

L'amore della libertà si può dire ingenito non solo all'uomo, ma ad ogni animale. Il celebre Cuvier, tanto versato e profondo nella storia naturale degli animali, osservò che l'amore della libertà è così prepotente che ogni animale selvag-

gio, privo della medesima, non si presta al prepotente bisogno della riproduzione della specie.

Abbiamo dunque dalla natura non solo la legge antecedente di ragione, ma eziandio la serie dei mezzi e l'effettiva disposizione morale per l'effezione del diritto di libertà. Così tutta la vista del soggetto rimane compiuta.

§ XX. *Della libertà interiore nel commercio umano.*

Cognizione, *volere* e *potere esecutivo*, sono i tre poteri personali i quali intervengono sempre nell'esercizio di qualunque diritto e dovere umano. Alla *cognizione* si ricerca *la verità*, al *volere la spontaneità*, al *potere esecutivo la libertà*. Il concorso simultaneo di queste tre condizioni forma l'atto *legittimo*, l'atto *morale*, l'atto *imputabile* all'uomo ragionevole.

Quanto alla cognizione sì della *legge* che della vera natura degli atti che si eseguiscono, io non mi estenderò a fare molte parole, perocchè nella morale filosofia fu già dimostrato che l'atto resta viziato sì dall'*ignoranza*, che dall'*errore* non imputabili, e che per conseguenza l'autorità giuridica umana non deve soffrire lesione da queste cagioni; e se per caso si fosse praticato qualche atto lesivo all'interesse di un ignorante o ingannato incolpabilmente, l'atto deve essere annullato o corretto, e segue il risarcimento.

Passiamo ora al *volere*: fu detto che la *spontaneità* ne forma il requisito di ragione. Come si può ciò dimostrare? Per rispondere a questa do-

manda incomincerò dagli esempi: Io ho un podere che mi è caro. Coi frutti di questo podere, unitamente ai guadagni di un'altra personale industria, io provveggo alla sussistenza mia e della mia famiglia. Avviene che io sono colpito da lunga malattia, per cui cessano i profitti della mia industria, e *son costretto per vivere* a vendere il podere che mi era caro, e ne ritraggo il giusto prezzo. Domando se qui siavi lesione alcuna della mia libertà? Ognuno mi risponde di no.

Fingiamo ora il caso che taluno con le armi alla mano e con minacce di morte, mi strappi la cessione scritta di questo podere, sborsandomi per altro il giusto prezzo: domando se qui venga o no lesa la mia libertà? Mi si risponde di sì. Ma perchè questa differenza? Forse perchè l'atto mi fu estorto dal timor della morte? Ma questo timor di morire, se mi mosse a stendere la cessione richiestami con l'armi alla mano, mi muove pure a vendere avanti al notaro il mio podere. Come dunque, in vista dello stesso motivo, appellate voi il primo atto libero ed il secondo forzato; il primo valido ed il secondo nullo; il primo giusto ed il secondo ingiusto; il primo equo ed il secondo iniquo; il primo conforme alla legge naturale ed il secondo contrario alla medesima?

A questa mia interrogazione voi rispondete che nel primo caso l'alternativa o di alienare il podere o di perire, che forma il motivo dell'alienazione, viene indotta da una necessità di natura imputabile a nessuno; ma nel secondo caso essa viene indotta dalla prepotenza d'un mio simile: se questa prepotenza fosse legittima dovrei ammet-

tere che io possa essere *obbligato a servire al mio simile* a suo beneplacito; lo che è contrario al diritto della reciproca indipendenza, risultante dalla rispettiva uguaglianza.

La libertà dunque, di cui mi parlate qui, riducesi al diritto di non essere costretto da altri uomini a fare una cosa non dovuta, il che propriamente riducesi al diritto d'indipendenza rispettiva, che altrimenti dir si potrebbe libertà antecedente fra uomo e uomo. Non è la libertà filosofica di cui parliamo, ma la libertà legale: il libero arbitrio speculativo non forma oggetto delle nostre ricerche. Ma non quistioniamo di parole e proseguiamo. Figurate che in vece di usare delle minacce avesse colui usato delle preghiere e di generose esibizioni, e che io mi fossi spiegato a vendere il podere a me caro: in questo caso vi sarebbe lesione alcuna della mia libertà, o di altro mio diritto? Voi mi rispondete di no; e perchè ciò? Perchè (voi mi replicate) io ho agito di *buona voglia*, o sia spontaneamente e liberamente. Ma ditemi, le preghiere e le inchieste, le esibizioni e le minacce non sono forse amendue mere potenze morali, operanti sull'uomo interiore, atte a predominare l'umana volontà, con la sola differenza che nelle une si tratta di un senso aggradevole e nelle altre di un senso penoso? E perchè in un caso io debbo riguardarmi indipendente e libero, nell'altro servo o forzato? Perchè, voi mi rispondete, nel primo caso faccio ciò che mi piace, e nel secondo ciò che non mi piace; nel primo opero volentieri, nel secondo *mio malgrado*: nel primo caso vado al mio fine con un senso solo e

con una spinta diretta, nel secondo con due sensi contrastanti e con una spinta indiretta; nel primo si tratta di ottenere il meglio cui unicamente abbraccio, nel secondo di evitare il peggio, che sempre fuggo, per riposare sopra uno stato che non mi piace. Ora se non fossi spinto dalla prepotenza io non avrei mai da me stesso seguito questa via: vale a dire se fossi stato libero e indipendente dispositor della mia potenza, io non sarei stato costretto a subire il male minore della privazione, per evitare il male maggiore della morte. Se dunque da questa differenza nasce l'affermazione o la negazione della libertà antecedente, o sia dell'indipendenza rispettiva umana, risulta, in ultima analisi, che il *criterio* di *questa libertà* nasce dalla considerazione della spinta diretta e semplice verso il ben essere. La volontà nostra di fatti abbandonata a sè sola, tende direttamente al maggiore e più costante piacere. L'azione dunque volonterosa, spontanea, di buon grado, ecc., forma negli atti *potestativi* il segnale distintivo della libertà *antecedente di ragione fra uomo e uomo.*

§ XXI. *Continuazione.*

Della libertà interiore negli atti doverosi, specialmente pubblici.

Dico negli atti *potestativi*, perchè negli atti *doverosi* la cosa procede diversamente. Ivi di fatti non può aver luogo ciò che mi può, ma ciò che mi *deve* piacere. Per far sentire questa differenza

io torno al caso del possesso del podere sopra figurato. Fingiamo che per motivo di *difendere* la città, di cui sono membro, o contro un inimico, o contro l'impeto d'un fiume, sia necessario alla città stessa di prevalersi del mio podere, e che, previo lo sborso del giusto prezzo anche di affezione, essa se ne impossessi mio malgrado: dirò io che la città abbia commesso uno spoglio ingiusto, e lesa la mia legittima padronanza? Ognuno mi risponde di no. E perchè ciò? Perchè dalla legge della socialità io son tenuto pel mio meglio a concorrere a quei sacrificj che sono necessarj a difendere il bene sommo dello stato sociale (§ VII, XV): egli è il caso dell'uomo che vende il suo podere in caso di malattia. Ma qui non solamente il proprietario è indennizzato col prezzo, ma ritrae dalla incolumità della città gli altri beneficj annessi alla conservazione della medesima. La considerazione di queste cose *deve prevalere* nella mente dell'uomo savio e amante del miglior suo bene; e però l'amore illuminato di sè stesso prevalere deve al piacere ristretto del possesso dell'oggetto avocato. Qui dunque l'uomo non serve realmente all'altro uomo, ma alla necessità della natura e al proprio meglio. Ad onta dunque della *mala voglia*, o anche della positiva coazione, che interviene nella privazione della proprietà fatta nel caso proposto, non vi ha una vera lesione della *libertà antecedente* del possessore. Nel conflitto dunque degli interessi pubblici e privati il criterio per determinare i veri confini della libertà antecedente, o sia della padronanza del privato, rispetto al corpo sociale, deve esser tratto non da ciò che il privato può, ma da ciò che deve volere.

A ciò che il privato *deve volere* corrisponde ciò che il pubblico ha *diritto di esigere*. Ora abbiamo dimostrato che il pubblico non ha diritto di esigere se non ciò che torna meglio all'universale (§ VIII); dunque il pubblico esigendo ciò che è di diritto, esige ciò che torna meglio ai privati: dunque esige ciò che ogni privato *deve volere* pel suo meglio: dunque coincide con lo scopo unico dell'ordine morale di ragione. Sparisce dunque ogni contrasto di *ragione*, e non rimane che un *contrasto di fatto*, che non può sorgere se non che o dall'ignoranza o dall'intemperanza personale privata.

Senza questa maniera di veder la cosa sarebbe impossibile giustificare l'impero e la sanzione delle leggi, l'esercizio della civile e criminale giustizia, l'imposizione dei tributi e dei servigi personali entro i limiti della più *rigorosa necessità*, e col rispettivo vantaggio comune. Facendo valere il proprio dissenso di fatto contro una provvidenza *veramente necessaria*, ogni privato refrattario potrebbe volere la dissoluzione dell'ordine sociale, o l'impunità per gli atti che lo violarono. Ho contemplato soltanto una provvidenza veramente necessaria per indicare, che ogni legge ed ogni altro atto di autorità non è veramente giusto se non vien fatto sol quando fa bisogno, secondo l'esigenza del bisogno, e dentro i limiti del bisogno; e però a norma di ciò che ognun deve veramente volere, in conseguenza dei rapporti reali ed imperiosi della natura. Dal che si rileva che chi governa troppo non solo governa male, ma governa ingiustamente, e peggio poi se governa

per far prevalere l'utilità di alcuni pochi, col sagrificio dell'interesse dei molti. Le cattive leggi e le arbitrarie amministrazioni offendono la personale indipendenza e la libertà; l'indipendenza coll'obbligare ad atti non doverosi; la libertà col vietare atti che esser dovevano facoltativi. Qui il doveroso ed il facoltativo si determina in vista dell'ordine morale di ragione, risultante dai *rapporti reali e necessarj* delle cose nel senso già spiegato (§ I). Questi rapporti abbracciano tutte le circostanze necessarie sì pubbliche che private, indotte dalla forza dei luoghi, dei tempi, delle cose e degli uomini. Il determinare la vera *necessità naturale* non è difficile a chi vuol agire con diligenza e con buona fede: le innovazioni del tempo entrano nei dati determinanti questa necessità. Se il tempo è il più grande innovatore, come disse Bacone, si dovrà dire che il vero diritto naturale è il più fedele seguace delle naturali e necessarie innovazioni. Per questo solo mezzo le leggi ed i governi rispettano la giustizia, la indipendenza e la libertà naturale privata.

Dalle quali cose siamo autorizzati a conchiudere che il diritto di libertà interiore, o sia la libertà di ragione *rispetto alla volontà umana* negli atti potestativi, consiste nella facoltà di fare ciò che si deve, a norma dell'ordine morale di ragione preso in tutta la sua estensione. Il diritto di coazione e di difesa, del quale abbiamo già ragionato (§ VI), trae da ciò la sua armonia con la libertà, e si vede come possa stare insieme col vero diritto di libertà, anche considerato nella sua sorgente interna. A maggiore schiarimento si

richiami qui ciò che abbiamo detto nel paragrafo XVIII.

§ XXII. *Osservazioni speciali sui caratteri estrinseci e relativi del diritto naturale.*

1.° DELL'EGUAGLIANZA.

Dopo le osservazioni fatte fin qui sui tre caratteri assoluti e perpetui del diritto naturale, considerato come prerogativa dell'uomo, cioè sull'utilità, l'indipendenza e la libertà, passiamo ad esaminare gli altri due caratteri egualmente perpetui, ma *relativi*, proprj di questo naturale diritto. Questi, come fu detto, consistono nell'*eguaglianza* e nella *notorietà*: incominciamo dall'eguaglianza.

L'eguaglianza, nel senso suo il più universale, altro non è che: « L'identità di quantità riferita « a due o più cose. » La quantità poi nel senso suo il più universale, benchè propriamente definir non si possa per essere un'idea semplicissima, non si può connotare con altri termini, e però pure si può nominalmente definire, dire si potrebbe volendola « Quel modo di essere in virtù del quale una « cosa si rende capace di incremento o di decre« mento. » Qui noi parliamo della eguaglianza di diritto e non di quella di fatto. In questo senso non è altro: « Che lo stato medesimo dei « diritti naturali umani, in quanto in ogni indi« viduo non sono o maggiori o minori che in « ogni altro individuo. » Si potrebbe anche dire, non essere altro che: « L'identità di misura, o « sia l'esistenza della stessa quantità di diritto in « tutti gli individui umani. »

L'osservazione che abbiamo fatto relativamente alla libertà, di essere cioè non un diritto a sè, ma di formare un carattere di ogni diritto, conviene assai più alla eguaglianza di cui parliamo. Essa fra uomo e uomo si può dire propriamente essere la misura e la salvaguardia naturale dei diritti nel commercio degli uomini e delle società. Il diritto, come funzione utile od esercizio proficuo di una forza, forma propriamente l'entità del diritto, come fu già osservato.

L'eguaglianza fu posta fra i caratteri perpetui puramente *relativi*, cioè riguardanti le azioni fra uomo e uomo, a differenza dei diritti assoluti che prescindono da questo scambievole commercio.

Spesso si suole confondere dagli scrittori di naturale diritto il fondamento dell'eguaglianza coll'eguaglianza medesima. La somiglianza di qualità o di rapporti, o, se si vuole, l'identità delle qualità, non costituisce rigorosamente l'eguaglianza, ma bensì la *rassomiglianza*. L'identità è appunto quella che costituisce il concetto *simile*: la diversità è quella che lo rende dissimile; ma due cose simili, o sia identiche in qualità, non sono sempre fra di loro eguali, o sia identiche in quantità. Due quadrati, due circoli possono essere, e sono di fatto, perfettamente simili; ma possono essere fra di loro disuguali. Si verifica dunque quando sono disuguali una identità di forma e una diversità di quantità. È necessario ritenere queste distinzioni per non errare ragionando degli umani diritti.

Tutti coloro che dalla più alta antichità fino ai giorni nostri parlarono dei diritti umani, riconob-

bero la eguaglianza naturale di diritto fra uomo e uomo. La morale di tutti i popoli e le religioni tutte dell'universo sanzionarono il precetto di fare agli altri ciò che si brama fatto a sè stessi, e di non fare a loro ciò che non si vorrebbe fatto a sè stessi. Con ciò fu consacrato dall'autorità delle religioni, da quella delle leggi e dal consenso universale il principio dell'eguaglianza naturale di diritto fra uomo e uomo. Il filosofo, che ama di conoscere le cose per le loro cagioni, domanda qual sia il fondamento di questa *asserita* eguaglianza di diritto? Dicesi eguaglianza di diritto per distinguerla dall'eguaglianza di puro fatto, anche rispetto alle facoltà attribuite dalla natura ad ogni individuo. Niuno ignora che tutti gli individui umani non nascono dalle mani della natura pari di forze fisiche ed intellettuali. Più ancora: l'età stessa, l'educazione, le vicende della fortuna, le malattie e cento altre circostanze frappongono grandiose differenze fra le forze e lo sviluppamento delle facoltà degli individui. Questo fatto notorio non abbisogna di prove speciali. Ma se è vero che il diritto è fondato sul fatto risultante dai rapporti reali e imperiosi della natura, dove troveremo noi il fondamento della pretesa eguaglianza di diritto fra uomo e uomo? Questo fondamento verificar forse non si deve dal canto dello stato reale di fatto della costituzione naturale dell'uomo, operata dalla natura? Ora se in questa costituzione si ritrovano queste disparità, dove troveremo noi i fondamenti dell'eguaglianza?

Qui abbiamo sott'occhio un vero conflitto di concetti, anzi una formale contraddizione in ter-

mini. Se dunque questa eguaglianza veramente esiste, essa dedur si deve da altri aspetti o da altri rapporti dello stesso soggetto: questi aspetti e questi rapporti in che consistono?

Esclusa l'idea dell'aspetto materiale di fatto concreto; convien salire ad un altro principio più eminente. Per ben rilevarlo io domando se, posta anche la disuguaglianza asserita di fatto, si possa stabilire il principio della reciproca dipendenza fra uomo e uomo?

Voi mi rispondete di no, poichè si dovrebbe venire alla conclusione che l'uomo debole o ignorante debba servire per diritto al più forte ed al più avveduto: dato questo principio, converrebbe distruggere tutto quanto l'edificio dei diritti, e sostituire la forza alla ragione. A questo vostro argomento io rispondo, che esso sembra involgere una viziosa petizione di principio, a meno che non mi mostriate un altro mezzo termine che possa conciliare la disuguaglianza reale di fatto con la eguaglianza effettiva di ragione. Col vostro argomento voi supponete realmente l'uomo indipendente dall'altro, perchè tacitamente lo supponete pari all'altro. Da questa parità appunto è tratta la regola che *par in parem non habet imperium*. La parità dunque forma il fondamento stesso della indipendenza fra uomo e uomo. Dunque si deve provare appunto questa parità, altrimenti cessa il fondamento stesso della reciproca indipendenza: ora voi col vostro argomento supponete, ma non provate, questa parità. Dunque voi ponete per principio ciò che abbisogna di prova: dunque il vostro argomento si risolve in

una viziosa petizione di principio: dunque conviene trovare un altro mezzo termine per provare la vostra conclusione: questo mezzo termine qual è?

Tutti gli alberi sono egualmente alberi, ma non tutti gli alberi sono eguali. Con questa frase quale idea identicate voi? Voi mi dite che tutti gli alberi hanno la stessa costituzione, la stessa economia, le stesse leggi estrinseche, sia meccaniche, sia chimiche, malgrado la loro rispettiva differenza. Le differenze che esistono fra gli uomini non sono così grandiose come quelle che esistono fra gli alberi: una sola specie esiste di uomini, a malgrado le differenze delle razze distinte dai naturalisti; e le differenze sono *modali*, non essenziali. Vi ha dunque simultaneamente fra gli individui umani un complesso di somiglianze essenziali, accoppiato a differenze modali. Di fatto se riguardiamo l'uomo fisico, la sua costituzione, i suoi bisogni, la sua origine e il suo fine, e tutto il corredo delle prerogative conseguenti sono perfettamente simili, malgrado le differenze accessorie, e, dirò così, modali ed eventuali che distinguono l'uno dall'altro individuo. Sopra le *somiglianze essenziali*, costanti, perpetue si fonda appunto la *parità* da noi ricercata. Quando dunque si parla della disuguaglianza di fatto, nata dalle differenze sopra annoverate, questa disuguaglianza non cade, nè può cadere che su cose *accessorie*, *modali* ed *eventuali*. Con questa distinzione si possono togliere tutte le apparenti contraddizioni sopra esposte, e pare che si possa logicamente conciliare la disuguaglianza di fatto con la eguaglianza di diritto.

Non abbiamo però ancora colto il vero mezzo termine. Per trovarlo e dimostrarlo è mestieri di fare due importanti e vere distinzioni: la prima fra il diritto considerato in sè stesso, e l'*oggetto* del diritto, che è la cosa su cui egli si versa; la seconda fra l'autorità propria di diritto, e la *potenza* interiore ed esteriore personale, onde *esercitare* questa *autorità*. Quello che appellasi *Jus* è una cosa puramente astratta, intellettuale, incorporea, come, per esempio, l'anima; per lo contrario l'*oggetto* su cui il diritto si versa, può essere ed è quasi sempre una cosa concreta, sensibile e materiale. Così il *Jus* di dominio reale è una cosa intellettuale ed indivisibile; per lo contrario l'oggetto del dominio è una cosa materiale, come l'oro, i campi, le case, ecc. E siccome accade benissimo che molte anime umane abitano in diversi corpi di grandezza disuguale, benchè esse siano fra di loro eguali; anzi un'istessa anima in età differenti si esercita e sta unita ad un corpo di differente grandezza senza scemare od aumentare niente della sua sostanza, così i diritti umani possono riguardare od agire su oggetti esterni di *estensione* differente, senza scemare della loro intrinseca qualità. Così si verifica come esse, benchè esistenti egualmente in diversi individui umani ed esercitandosi su di oggetti *disuguali*; nell'atto che stanno per urtarsi o per collidersi o per equilibrarsi, fanno sempre sentire la loro *eguaglianza*. Due atleti egualmente robusti posti alla guardia l'uno di un piccolo effetto, e l'altro di un assai maggiore, non si possono l'un l'altro soverchiare per rapirselo, e quantunque vengano caricati di

pesi disuguali, non lasciano però di essere dotati di forze affatto eguali: così il pastore nella sua capanna, ed il grande nel suo cocchio dorato sono egualmente *inviolabili*, e su disuguali oggetti manifestano una *pari* forza ne' loro diritti. In breve, l'eguaglianza risiede nei diritti, e la disuguaglianza nei soggetti esterni su cui si esercitano.

Passiamo ora alla seconda distinzione fra l'autorità e la potenza. Parlando rigorosamente si deve porre come certo che a tutti gli uomini, malgrado la disparità di forze fisiche o intellettuali, la *natura compartì un' autorità propria di diritto*, o sia un dominio, una libertà ed una tutela per procacciare la propria conservazione, accoppiata al personale perfezionamento (§ 6). Questa verità fondamentale non può soffrire eccezione nè limitazione: essa è fondata sulla costituzione essenziale e sulla tendenza indeclinabile di ogni uomo. Se voi volete pure negarla al debole o a chi è meno felicemente costituito, dovreste per lo stesso motivo negarla al forte ed al meglio dotato dei doni di natura. Sì l'uno che l'altro cercano il loro meglio, ed hanno rispettivamente diritto ai mezzi della loro rispettiva conservazione e perfezione. Le facoltà fisiche ed intellettuali sono gli *strumenti* coi quali si esercita l'autorità di diritto, e non costituiscono l'essenza stessa di questa autorità.

Pregovi a rilevar bene questa differenza. Dato l'intento io determino tosto i poteri *necessarj* ad effettuarlo, astrazion fatta se in atto pratico io li possegga o no. Questi poteri si possono dire *finali*

e teoretici, perchè fissati in forza soltanto del *fine*, e per un'operazione razionale della nostra mente, astrazione fatta dallo *stato* di fatto concreto dell'operatore. Il dominio, la libertà e la tutela formano la somma di questi poteri finali teoretici, i quali servendo al fine proposto furono chiamati *diritti*: in essi cade la *eguaglianza* di cui parliamo. Questi poteri finali e teoretici sono distinti dai poteri *esecutivi e pratici*, i quali sono soggetti alle leggi della necessità e quindi a *gradi* diversi; ma questi gradi sono in tutti *inviolabili* per l'identità dell'autorità di ragione esistente in tutti. Inviolabile è dunque egualmente fra gli uomini il giusto *esercizio* di ogni loro diritto: questa *inviolabilità* è perfettamente *eguale* fra tutti, benchè disuguali ne possano essere i mezzi; nella stessa guisa che eguale è l'impenetrabilità de'corpi, benchè diseguali ne possano essere le masse.

Spingendo dunque le considerazioni ai loro confini dir si potrebbe, che la ragione filosofica dell'eguaglianza, in ultima analisi, si risolve nella *identica inviolabilità* della rispettiva autorità di diritto dei diversi umani individui. Fu detto che gli uomini nascono e si conservano liberi ed eguali in diritto. Parmi che con maggior esattezza dir si poteva, che gli uomini nascono con *diritti simili ed egualmente inviolabili*. Nel modo comune di pensare i diritti si estendono sì alla *potenza* operante come all'*oggetto* loro, e però si presentano con quella giusta disuguaglianza che nasce dalla legittima autorità personale. Ad evitare dunque ogni equivoco e controversia, era meglio valersi

di questa nostra locuzione. Ridotta la cosa a questi ultimi termini, cessa ogni conflitto fra la disparità di fatto, sia nelle facoltà sia nei mezzi, sia negli oggetti materiali del diritto, e la parità di ragione, di cui parliamo. Questa parità di ragione non è tratta dalla considerazione della misura comune dei *mezzi* o degli strumenti concreti di *fatto*, ma dalla natura razionale dei mezzi e degli strumenti di *ragion* finale e teoretica nel modo sopra spiegato. Siamo conseguenti: noi fissiamo prima un ordine di mezzi e di stromenti razionali in mira al fine come un modello ideale di perfezione. Ciò fatto, tentiamo di coordinare le cose di fatto giusta questo fine, e in conseguenza passiamo ai mezzi ed agli stromenti *positivi*, cui ordiniamo, per quanto si può, giusta il modello ideale. La parità di ragione appartiene all' ideale, l' inviolabilità, al positivo. L'inviolabilità non ammette gradi. Essendo dunque identica in tutti i soggetti, identica è la misura della rispettiva *facoltà* di esercitare i proprj diritti ed i proprj doveri, e di esigere dagli altri la prestazione di ciò che ci è dovuto ed il rispetto di ciò che ci appartiene. In questo ultimo concetto consiste veramente l'eguaglianza naturale di diritto; e però in vece di usare della vaga parola di eguaglianza, e di fondarne il motivo nella pura *somiglianza* di fatto, parmi che nell'ordine di ragione si doveva ricavare dal *fine* stesso del diritto naturale ed appoggiare specialmente all' identica inviolabilità, competente a tutti gli uomini, prescindendo da ogni disuguaglianza tanto nelle *facoltà*, quanto negli oggetti materiali. Ricavare il diritto di eguaglianza da queste facoltà

e da questi oggetti, egli è lo stesso che volere stabilire la *potenza* in conseguenza degli stromenti e degli oggetti sui quali si esercita la potenza medesima. Questa maniera di ragionare è precisamente il rovescio di ogni buona logica e filosofia. Argomentate in vece dalla tendenza verso la felicità eguale per tutti, e voi stabilirete una eguale morale facoltà, ed un'eguale inviolabilità nell'esercizio di questa facoltà. Con questa idea si fonda anche il modello della *giustizia distributiva*, la quale segue la proporzione *geometrica*, e quindi un' eguaglianza rigorosa sotto un altro aspetto.

Per altro devesi osservare che l'officio primario delle socialità consiste appunto nel togliere o diminuire, per quanto si può, questa rispettiva disuguaglianza di fatto, e nel supplire, coi soccorsi della società e con l'autorità delle leggi, alla rispettiva impotenza indotta dalla natura e dalla fortuna. Il primo e massimo beneficio della costituzione ed andamento della società, consiste appunto nel correggere questa disuguaglianza, salvo il diritto della reciproca comune indipendenza e libertà.

Tutto questo meglio si intenderà se richiamiamo le cose già esposte dal § 11 al 16, e meglio ancora si comprenderà con lo sviluppamento delle dottrine del naturale diritto.

§ XXIII. *Come l'eguaglianza di diritto possa sola giustificare certe disuguaglianze di fatto.*

Aggiungiamo di più, che la giusta disuguaglianza di fatto, specialmente dal canto dei possessi delle cose, e fin anche per i meriti e le ricompense, viene giustificata soltanto in forza dell'eguaglianza stessa del diritto. Io non potrei dimostrare meglio questo assunto che valendomi d'un esempio già inserito in uno scritto popolare, stampato fino dall'anno 1792. Robinson e Tadik con le loro mogli fanno un viaggio in mare. Si solleva una tempesta, e sono gettati in un' isola dove si salvano. Le loro barche restate in possesso delle acque e dei venti vengono rotte e disperse, onde sono costretti di rimanere nell'isola senza poter più ritornare alle loro case. Per buona sorte in quest'isola si ritrovano delle case, ma senza abitanti, perchè furono prima rapiti dai corsari. In esse si trovano attrezzi di agricoltura ed agio bastante da ricoverarsi. L'isola ha alcun poco di terreno colto, e alquanto fruttifero per seminare. Robinson e Tadik comprendono che per sostentarsi è necessario di coltivare la terra; quindi convengono di dividersela in proporzioni eguali e di ajutarsi nel resto delle occorrenze.

In capo ad un anno Robinson e sua moglie, essendo più attivi, robusti ed industriosi dell'altra famiglia, raccolgono alcuni sacchi di più di grano; quindi ecco la disuguaglianza fra le due famiglie nei prodotti utili. Accade che Tadik viene a generare molti figli, ed i prodotti del suo campo non

bastano ad alimentarli tutti. Robinson, per lo contrario, non ne genera che due soli, ed egli di mano in mano ha migliorato il suo fondo.

Quindi Tadik si presenta a lui e gli offre parte della sua terra, chiedendo in corrispondenza altrettanto grano onde alimentare la sua famiglia. Robinson accorda un tal contratto, ed eccolo più ricco di Tadik anche rapporto ai fondi: così si verifica una *disuguaglianza* di *beni stabili*.

Finalmente cresciuti i figli di Tadik, e trovandosi angustiati dalla moltitudine, e dalla ristrettezza del terreno, uno di essi per nome Orondal si reca da Robinson, offerendogli di coltivare per esso parte del suo campo con patto di dividerne seco i frutti. Robinson lo accetta, ed ecco stabilita non solo la disuguaglianza, ma anche l'*opposizione*, rapporto alla *proprietà*: Robinson possede, ed Orondal no; Robinson comanda, ed Orondal serve.

Interrompiamo qui la storia, e facciamo qualche riflessione. Credete voi che in tutta la serie di questo racconto, queste due famiglie abbiano osservata la *giustizia* naturale? Voi lo sentite nel fondo del vostro cuore. Credete voi che abbiano osservata l'eguaglianza di diritto? Sì certamente, ed appunto hanno osservata la giustizia, perchè hanno operato a norma della eguaglianza. Ma realmente esse sono divenute fra di loro disuguali, lo concedo; ma dico che appunto sono così disuguali e lo sono con giustizia, in vigore del principio della eguaglianza: nol comprendete ancora? Io mi spiego.

Ditemi: se al momento che Tadik e Robinson

sbarcarono con le loro mogli, Tadik avesse ammazzato Robinson, avrebbe egli fatto una cosa giusta? Voi rispondete di no: e perchè? Perchè, voi mi direte, Tadik non era padrone della vita di Robinson. Ma perchè, chieggo io, non era egli padrone? Perchè, mi replicate, Tadik è un uomo come Robinson, e niente più; e quindi se Tadik avesse avuto diritto di uccidere Robinson, questi per egual ragione avrebbe avuto diritto di uccidere Tadik: la qual cosa involge contraddizione.

Ma trovandosi essi in un luogo dove non vi sono nè leggi, nè tribunali, nè pene, sarebbe stato almeno lecito, al momento dello sbarco, a Tadik di spogliare Robinson de' suoi vestiti e di legarlo come un cane e farselo schiavo? Il vostro cuore e la vostra bocca con impazienza mi rispondono di no: e perchè tutto questo? Per lo stesso principio di prima: e poi, replico, Robinson avrebbe avuto lo stesso diritto dal canto suo sopra Tadik. Voi dunque sentite che almeno in quest'epoca l'eguaglianza è il principio di giustizia unica fra gli uomini; e che questa eguaglianza è fondata su di una verità fisica di fatto, cioè che ogni uomo tal quale è realmente in sè stesso nella guisa di nascere, nella figura e nelle facoltà interne, a dir breve, tanto riguardo alla macchina, quanto riguardo allo spirito, ne' suoi bisogni e nel suo fine, è simile ad ogni altro uomo. Voi avete sentito del pari che nella divisione delle terre fu osservata l'eguaglianza fra le due famiglie.

Ma se l'uno dei due avesse voluto cacciar l'altro dal fondo o dalla casa avanti il ricolto per impossessarsi dei frutti pendenti? Voi mi dite

che ciò sarebbe stato iniquità: e perchè? Perchè, mi rispondete, Robinson e Tadik essendo eguali, ed essendo ognuno di essi in casa propria e nella sua terra al pari dell'altro vero padrone, non sarebbe stato lecito all'uno di spogliare l'altro del suo possesso per usurparselo. Che se volessimo concedere un tale diritto di usurpazione converrebbe concederlo ad entrambi, poichè non vi è nessuna ragione di preferenza, nè nella natura delle cose, nè in alcun patto fra di essi stabilito; quindi un tale diritto, oltre di essere barbaro, violento e distruttore della pace e della stessa vita, sarebbe altresì assurdo e contraddittorio.

Dunque necessariamente deve riconoscersi che l'unico principio che fa sentire socialmente giusta e sicura la proprietà delle cose, e per cui debbe essere rispettata si è la eguaglianza.

Ma Robinson e Tadik, di già padroni del fondo coltivato con la loro industria, divengono altresì padroni dei frutti che ne ricavano. Se dunque il fondo di Robinson produce di più del fondo di Tadik, Robinson rimane tuttavia legittimo padrone anche del di più, per la stessa ragione per cui Tadik è padrone del meno. E siccome era in forza dell'eguaglianza che si rendeva inviolabile la sua proprietà, sarà appunto in forza dell'eguaglianza stessa che si renderà inviolabile il possesso di un maggior aumento di ricchezze, acquistato senza offendere i confini dell'eguaglianza altrui. È ben chiaro che il di più che Robinson possiede, se non lo avesse acquistato rispettando l'eguaglianza sua con Tadik, cioè a dire se glielo avesse usurpato o con violenza, o con inganno, o con timore,

egli non ne sarebbe divenuto nè manco col tempo legittimo padrone; ma è del pari evidente che avendolo acquistato con l'industria ed anche con l'aiuto di quella che chiamasi fortuna, e così col non ferire niente il fatto altrui, egli deve considerarsi legittimo padrone dello stato suo maggiore, in forza appunto del principio della eguaglianza.

Per ciò si sente altresì che non rimane leso il diritto dell'eguaglianza anche nella situazione in cui Robinson è ricco ed Orondal povero; in cui quegli è padrone e possidente, e questi servo e semplice agricoltore.

Piuttosto se Orondal volesse rompere a capriccio un tale rapporto egli violerebbe l'eguaglianza, e se taluno volesse giustificarlo autorizzerebbe un'incessante guerra fra gli uomini, e ridurrebbeli allo stato dei bruti, degli orsi e dei leoni. Disinganniamoci: fra l'eguaglianza ben intesa e il ferreo ed orrendo diritto del più forte non v'è mezzo ragionevole.

Procediamo più oltre: queste famiglie si aumentano e l'isola diviene popolata. Alcuni corsari si affacciano ad essa, e gli abitanti fanno loro resistenza sotto la condotta di un capo che si sono scelti, e questi respinge i corsari con la vittoria. La riconoscenza della nazione vuole perpetuare la memoria di questo fatto, e premiare il capo che si è segnalato con decretargli una distinzione personale di onore estesa anche alla sua famiglia e discendenza. Direte voi che ciò violi il diritto di eguaglianza naturale? Niente affatto. A chiunque altro coi talenti e col coraggio era aperto il campo di distinguersi in sì fatta maniera; e quando, per

un consenso unanime della nazione, un tale eroe ha acquistata l'anzidetta distinzione, egli ne diventa legittimo proprietario al pari di quello che con la sua industria acquista un dato fondo o ne raddoppia il ricolto. Quindi in virtù dell'eguaglianza, la quale fa sì che taluno non possa usurparsi ciò che l'altro possiede di sua ragione, quantunque possegga di più, in virtù, dico dell'eguaglianza stessa il popolo e il privato non può privare senza ragione l'eroe o la sua discendenza della distinzione di cui è in possesso; ed ecco che l'eguaglianza e la sola eguaglianza, lungi dall'essere contraria, rende anzi legittima la distinzione stessa dei ranghi. Così come essa è un freno per i superiori a non soverchiare illegittimamente gli inferiori, è del pari un freno per gli inferiori a pro de' superiori, onde non sieno questi a capriccio spogliati de' frutti dell'industria, de' talenti e del coraggio.

Se vogliamo parlare con esattezza, l'eguaglianza non è veramente un diritto, ma bensì essa è la misura e la salvaguardia naturale dei diritti fra uomo e uomo.

§ XXIV. *Osservazioni speciali sulla latitudine del principio dell' eguaglianza fra uomo e uomo.*

Nella parabola ora riportata abbiamo fatto valere il principio dell'eguaglianza non solamente nelle cose che riguardano l' jus rigoroso, ma eziandio nelle *ricompense al merito*. Con questa applicazione ognun vede che la sfera dell'eguaglianza

si estende molto al di là della provincia dell' jus rigoroso. Benchè il merito costituisca in qualche maniera una specie di diritto, ciò non ostante, nel concetto comune, non veste sempre un titolo perfetto ad ottenere la ricompensa. Il diritto perfetto importa un jus di coazione verso colui che non presta ciò che ci è dovuto. Benchè al merito *si debba* la ricompensa, ciò non ostante nel comun modo di pensare questo dovere non importa dal canto del meritevole un diritto di *coazione* ad esigere la ricompensa medesima: sembra che la negazione della ricompensa porti piuttosto un senso d'indignazione e di disapprovazione contro colui che la negò, anzi che il diritto di costringerlo a prestarla.

La parola merito si adopera in mille circostanze tanto in un senso benefico quanto in un senso afflittivo. Le azioni buone, si suol dire, meritano premio; le cattive meritano castigo. Un innocente merita di esser illeso da ogni offesa: il probo di esser rispettato: il sapiente, il perito di essere stimati: l'uom di genio di esser ammirato: il virtuoso e l'eroe di essere venerati; e così del resto. Qual è l'idea comune che sta sotto alla parola merito e al verbo meritare applicato in tutti questi sensi? Ognun sente che l'idea fondamentale racchiude tanto un diritto di necessità, quanto un diritto, dirò così, di convenienza, la quale fa pronunciare essere meritevole o immeritevole la persona dotata di certe qualità o autrice di certi fatti. Nella nostra lingua l'unica frase con la quale abbracciamo tanto il diritto perfetto, quanto l'imperfetto, si è la frase *aver*

ragione ad una data cosa. In conseguenza di ciò il merito definir si potrebbe: « La ragione a qual« che cosa indotta da qualità o fatti attribuiti ad « una persona. » In questa definizione parmi che stiano racchiusi tutti i termini convenienti al merito preso nelle varie sue significazioni. In senso di rigoroso diritto quando dicesi che un delinquente ha meritato la tal pena, egli è lo stesso che dire che la società *ha ragione* a castigarlo, cioè diritto a punirlo, in conseguenza del fatto criminoso imputato, o sia attribuito a lui. Viceversa quando dicesi che un guerriero per un'azion segnalata merita una ricompensa pecuniaria od onorifica si esprime aver ragione ad ottenere la ricompensa medesima. Qui il diritto non è perfetto, o sia non presta azion giudiziaria surrogata alla coazione, ma presta un diritto di semplice convenienza.

Ma, se il diritto di convenienza non può somministrare un titolo forzato per *attribuire* la ricompensa al merito, pare che il diritto rigoroso sottentri per conservare la ricompensa ottenuta. Anche nelle cose potestative, come, per esempio, in tutti i contratti ed in altre obbligazioni convenzionali, ognuno è libero di pattuire o non pattuire; ma, stretto una volta il patto od accordata la cosa convenuta o donata, il diritto conseguente diventa perfetto, ed autorizza ad usare la coazione per conservare il diritto conseguito. Ciò deriva dal principio fondamentale dell'eguaglianza di ragione, quale fu sopra spiegato.

Per la qual cosa si incomincia a travedere quanto ampio, e, dirò meglio, universale sia l'im-

pero del principio della eguaglianza, perocchè esso non abbraccia soltanto gli atti che partoriscono l'azion giudiziale, ma quelli eziandio che sono determinati da un semplice diritto imperfetto o di convenienza.

La distinzione di queste due specie di diritti è veramente più estrinseca ed artificiale, che intrinseca e naturale. Dal momento che uno presta un servigio utile, al quale per rigoroso dovere sociale non era tenuto, sembra che ne debba venir dietro per giustizia anche la ricompensa.

Qui però cade una distinzione la quale sembra giustificare la comune maniera di pensare: ciò che distingue la *probità* dalla *virtù* sta nell'essere la prima ristretta al puro dovere, la seconda estendersi ad un atto utile, ma non doveroso. Quindi la virtù sociale, distinta dalla semplice rettitudine o probità, dir si potrebbe: « L'abito di fare cose « utili ai suoi simili oltre la misura del rigoroso « dovere. » Quando taluno pratica un atto strettamente virtuoso nel senso ora spiegato, esso esercita un atto, il quale sorpassa i limiti del rigoroso contratto sociale; egli sembra, dirò così, proporre alla società un nuovo contratto speciale benefico, al quale la voce dell'equità sembra attribuire specialmente la ricompensa. E siccome il contratto virtuoso, dirò così, non era compreso nel contratto doveroso generale della socialità, così la ricompensa si considera come estrinseca a questo contratto doveroso generale, e quindi in sè stessa facoltativa; e però non si dà a lei il titolo di diritto perfetto; stante che questo diritto perfetto si considera sol proprio del contratto doveroso generale suddetto.

Per altro se poniam mente al fine generale che hanno gli uomini di ottenere il meglio possibile, e se combiniamo questo fine col principio della eguaglianza di ragione sopra spiegato, si troverà esser vera la proposizione che la distinzione di jus perfetto ed imperfetto è più artificiale che naturale, più estrinseca che intrinseca. Ciò avviene in ogni specie di leggi fatte dagli uomini, e preordinate dalla ragione umana; ivi si contemplano, dirò così, i tratti più importanti e di assoluta necessità di quello che entrare negli atti eventuali e di semplice comodità. Ma il filosofo, che contempla le cose nella loro piena universalità deve terminare i suoi giudizj in conseguenza dei veri reali aspetti delle cose medesime. Sotto di questo aspetto svanisce la distinzione di diritto perfetto ed imperfetto, specialmente nelle cose che riguardano il merito e le ricompense. Per lo contrario sorge il dovere sociale comune di incoraggiare e ricompensare il merito, come produttore dei migliori frutti della socialità. Nell'ordine morale di ragione il modello che si assume è il più perfetto: il suo fine è il miglior essere degli uomini e delle società. Dunque tutto ciò che cospira ad ottenere questo intento entra necessariamente a far parte di questo modello. Dunque non vi può essere distinzione di perfetto o d'imperfetto nei mezzi considerati in relazione a quest'ultimo fine. Se i mezzi sono necessarj, essi costituiscono una parte integrante di quest'ordine al pari degli altri mezzi tutti. Dunque se il merito che produce o che nasce dalle azioni virtuose è un mezzo necessario al miglior essere degli uomini e delle società,

sparisce ogni distinzione di diritto perfetto od imperfetto usitato nella maniera comune di pensare.
Ritornando al nostro proposito, ognun vede che la eguaglianza di diritto forma la misura e la salvaguardia non solo dell'jus rigoroso, ma eziandio del diritto di semplice convenienza nei modi e termini che abbiamo ora esposti. Da ciò si può dedurre quale sia la latitudine del principio della eguaglianza di ragione regolatrice degli atti e della stima eziandio fra uomo e uomo.
Volgiamo ora le nostre considerazioni sullo stato sociale. Tutto considerato, ci avvediamo di aver in mano uno de' più importanti elementi dell'ultima civilizzazione di un popolo. In questo ultimo periodo la sana opinion pubblica forma il precipuo motore dello stato: il merito vien prima stimato dall'opinion pubblica, che premiato dall'autorità: il bisogno della ricompensa è sentito come un *bisogno pubblico*, e convertito in dovere positivo. Corrotta o immatura è quella società di uomini la quale non sente la stima del merito o che l'applica malamente; barbaro o cattivo quel governo che non lo ricompensa, o che lo pospone agli intriganti e agli schiavi: illuminato è quello che lo approva, lo incoraggia, lo ricompensa e lo colloca secondo la sua importanza. Così il senso morale sviluppato, illuminato, raffinato, nell'atto che seguirà i dettami della giustizia, figlia della eguaglianza, produrrà la perfezione, il ben essere e la potenza maggiore delle società. Tempo verrà che la teoria dei meriti e delle ricompense detterà un codice sol degno degli uomini consci della pienezza dei loro diritti, ed avveduti sulla migliore

loro conservazione. Se i titoli del merito non possono essere tutti annoverati, si possono ciò non ostante segnare i principali: se non si possono fissare i titoli del merito, si possono però e si debbono fissare i titoli del *demerito*. Allorchè il merito entra nella direzione della cosa pubblica; allorchè le leggi accordano date facoltà in vista del medesimo, si debbono fissare i titoli del *demerito* per escludere un cittadino da una data facoltà accordata dalle leggi, o privarlo di un beneficio legalmente ottenuto. L'onore o la stima altrui è un bene per l'uomo più prezioso delle ricchezze. L'opinione pubblica è il demanio primo del merito al quale tutti gli uomini virtuosi hanno perfetto diritto. Gli uomini abbisognano di norme *certe, approvate, riconosciute*, altrimenti non vi è più nè libertà, nè sicurezza, nè proprietà; e però la giustizia pubblica e privata fra uomo e uomo esige, anche nelle materie che interessano la stima, guarentigie certe, estrinseche, visibili, affinchè non sia violata la reciproca eguaglianza e libertà.

Bastino ora le cose dette, per dare un saggio della sfera alla quale si estende la eguaglianza di ragione.

§ XXV. *Delle notorietà come carattere di diritto necessario naturale.*

Il quinto ed ultimo carattere, che forma il secondo dei rispettivi del diritto naturale (Vedi § 16), si è quello che appellammo *notorietà*. Qui la notorietà si prende come effetto di una cagione valevole a farci acquistare la cognizione d'una

cosa. La semplice *potenza*, appellar si potrebbe *notificabilità*, anzi che notorietà. So che la parola di *notorio* si adopera per dinotare una cognizione diffusa nel pubblico, ma dessa si può assumere anche in un più largo senso, cioè per significare essere la cosa dedotta a cognizione anche privata.

Si può render nota tanto una cosa per sè sensibile, ma a noi occulta, quanto una cosa per sè insensibile, e quindi sottratta a' nostri sensi: tanto in un caso quanto nell'altro la *notificazione* è « Una funzione, mediante la quale si deduce a « nostra cognizione l'esistenza, o lo stato d'una « cosa prima sconosciuta. » Talvolta la notificazione non produce immediatamente l'effetto suo di render palese, o sia d'ingerire senz'altro la cognizione della cosa, ed allora sono necessarie le induzioni. Ma allora quando abbisogniamo di induzioni, la cosa non *rendesi notoria* come ognun sa.

La notorietà dunque, considerata in sè stessa, si può definire: « La cognizione d'una cosa in « quanto è portata alla comune intelligenza. »

Il *notorio*, il *palese*, il *manifesto*, si sogliono promiscuamente usare nel linguaggio comune. Talvolta si applicano alle *fonti* della cognizione, e talvolta si applicano all'interno dell'uomo: sempre però si accenna una relazione alla nostra intelligenza. Ora domando, in quale maniera dir si possa che la notorietà riesca un carattere rispettivo del naturale diritto, moderatore dell'umano commercio? A questa quistione rispondo, primieramente distinguendo gli *atti* ne' quali è necessaria la notificazione o la prova, da quegli atti nei quali non rendesi necessaria. La notificazione

e la prova non rendesi necessaria in tutti quegli atti, i quali sono determinabili in conseguenza di viste *teoriche generali*. Tali sono, per esempio, molti doveri negativi fra uomo e uomo: Non ucciderai, non dirai il falso testimonio, ecc., sono precetti, i quali non abbisognano nel loro esercizio di alcun atto speciale notificativo dal canto di colui che ha diritto di non essere offeso. Viceversa, il precetto di non rubare presuppone la cognizione che il dato oggetto sia di altrui proprietà; e però pel suo pratico esercizio abbisogna della notorietà della proprietà altrui. Fatta questa distinzione, ognun vede che la notorietà non si può annettere che a quegli atti, i quali, in linea di ragion generale, non si possono determinare senza eccezione, e che per conseguenza abbisognano di mezzi speciali per conoscere lo stato delle cose atte a produrre un diritto, od una obbligazione. Tali per esempio sarebbero tutti gli atti *potestativi* o *convenzionali*; tali gli altri atti speciali per i quali nasce un titolo positivo inducente rapporti di diritto.

Mi si domanderà perchè la notorietà possa riuscire un carattere *necessario* di diritto in questi atti: la ragione è manifesta. Le anime umane non sono fra di loro in un'immediata comunicazione: la macchina umana vi sta fra mezzo. *Fisico* adunque è il commercio fra uomo e uomo, come fisico è il commercio fra l'uomo e l'universo. Ciò posto, distinguendo le cose e le persone, noi troviamo un'assoluta necessità di avere *connotati esterni*, mediante i quali possiamo conoscere, tanto lo stato concreto delle *cose*, quanto lo stato concreto

ed eventuale delle *persone*, e delle loro rispettive volontà. Da ciò ne viene che noi siamo per *insuperabile necessità* costretti a valerci, nel commercio umano, della verità *estrinseca*, e non della verità intrinseca; e però di giudicare e di agire, non in vista di ciò che *sono* le cose, ma in vista di ciò che *appariscono*, e che *constano* a noi. Ma siccome noi intendiamo di dirigere i nostri giudizj e le nostre azioni a norma dello stato vero delle cose; perciò nel rilevare la verità estrinseca, noi siamo costretti a valerci di una *notorietà provata*. In questa specie di notorietà, noi tentiamo di raggiungere più che sia possibile la certezza, e, in difetto di questa, la *maggior probabilità*. Da questo scopo si determinano tutte le forme estrinseche degli atti di diritto umano, non determinabili dalla ragion generale, come pure si fissano tutti i doveri risguardanti l'uso della parola e dei mezzi equivalenti alla parola medesima. Il *vero* ed il *giusto* sono essenzialmente connessi. Quindi la certezza forma parte *integrante*, e una condizione essenziale dell'esercizio dei diritti, e dei doveri fra gli uomini, talchè l'ordine sociale di ragione sarebbe totalmente sconvolto, se i rapporti della certezza o della rispettiva probabilità fossero violati: da ciò deriva, per esempio, il diritto di punire il falso dannoso dei diritti altrui, e nello stesso tempo da ciò deriva la necessità di accertare l'autorità giudicante dei fatti nei quali si fonda il diritto delle parti litiganti, e cento altre simili cose sanzionate dalle buone legislazioni.

Salendo a considerazioni generali, noi troveremo esistere un diritto *notificativo*, e *probatorio*: que-

sti formano i due *aspetti* di quello che io appello diritto di notorietà. Egli diviene così regolatore degli atti pubblici e privati, che noi siamo costretti ad agire e giudicare *soltanto* in conseguenza di quello, cioè, astrazion fatta, se dopo tutte le fatte diligenze, si possa errare, od offendere il diritto altrui. Questo è un caso della collisione dei diritti, indotta da una prepotente *necessità*. Bilanciando di fatti tutti gli inconvenienti che possono derivare da un' arbitraria congettura puramente di ragione, cogli inconvenienti che possono nascere attenendoci alla verità estrinseca, noi troviamo che per evitare il peggio siam tenuti a far valere questa ultima, come unico criterio di ragion naturale necessaria, senza curarci dei possibili occulti effetti, che ne possono derivare. Ognuno conosce pur troppo a quali conseguenze tragga il tirannico e inquisitorio criterio della *informata coscienza*. Ognuno conosce quante ingiurie, quante lagrime e quanto sangue abbia cagionato il *sospetto*, vale a dire i giudizj arbitrarj, dettati dalla sola diffidenza. Parimente sono troppo noti i disordini gravissimi prodotti da quelle procedure civili, tanto degli atti volontarj, quanto giudiziarj, nelle quali non furono assoggettate le prove a regole fisse: ma tutto fu lasciato all'arbitrio mutabile di giudici ignoranti o passionati. Finalmente nelle vicende della vita in cui le memorie delle cose periscono, nel corso degli anni in cui il tempo fa sparire le tracce dei fatti, ognun sa essere necessarie certe guarentigie assicuratrici dai diritti di una innocente, ma ignorante posterità, e per altri infiniti usi necessarj della

vita. Ma se dietro i canoni della buona logica critica, cioè dell'arte di verificare i fatti, dedotta dalle leggi costanti della natura umana, e dal corso stesso fisico delle cose, non si fossero stabilite certe norme di ragione, ognun sente a quale imbarazzo, confusione e peripezie sarebbe esposto il corso degli affari sociali. Per la qual cosa siamo costretti a conchiudere, esservi un *diritto notificativo* e *probatorio* di rigorosa ragion naturale, mediante il quale esercitar si debbono in società tutti gli atti non determinabili in via di ragion generale, e senza eccezione.

Benchè questa importante conclusione non sia stata convenientemente avvertita, pure ne fu sempre in tutte le incivilite società sentita l'importanza, o, dirò meglio, l'impero prepotente. Incominciando dagli atti legislativi, e discendendo fino ai più minuti atti di commercio, noi vediamo che, a proporzione che le società si perfezionano, il sistema notificatorio e probatorio va a pari passo estendendosi e raffinandosi. Lo stabilimento non solamente degli atti autentici, ma eziandio dei pesi, delle misure, delle monete, dei bolli, dei segnali di onorificenza, dei vestiti di ufficio, delle bandiere e di cento altre cose simili, prova visibilmente e luminosamente questa verità; e nello stesso tempo poi dimostra quanto ampio sia l'impero della notorietà considerata come carattere esterno, o, dirò meglio, come requisito necessario dell'ordine morale di ragione nelle relazioni fra uomo e uomo. Ciò che diremo in appresso, parlando del diritto positivo ne' suoi rapporti al diritto naturale, ci farà più estesamente sentire la

estensione e l'importanza di questo impero. Frattanto giovami di osservare che dalla maniera di cogliere e di stimare i rapporti della notorietà, dipendono molti canoni di naturale diritto, come dall'ignoranza di questi rapporti nascono mille false conseguenze. Fino a che di fatto si considera la notorietà, come cosa *meramente accessoria*, estrinseca o di umana instituzione, non si possono nè stabilire dogmi rigorosi di diritto necessario, nè provvidenze avvedute di pubblica e privata utilità. Nell'epoca dei lumi e della ragione non basta fidarsi al confuso senso morale che, a loro insaputa, guida gli uomini ed i governi, ma è necessario di cogliere i rapporti della stretta e provata necessità, onde compiere tutto l'edificio dell'ordine morale di ragione.

§ XXVI. *Delle opportunità come carattere di diritto necessario.*

Fino a qui, nel ragionare dei cinque caratteri, cioè dell'utilità, dell'indipendenza, della libertà, dell'eguaglianza e della notorietà, noi abbiamo considerato lo stato degli uomini e delle società come *fisso* e *identico*, o, a dir meglio, non abbiamo supposto o almen contemplato una *successione di diverse posizioni* indotte dal tempo e dalla fortuna, e però non abbiamo computato nei nostri calcoli i rapporti attivi, che l'impero inevitabile del tempo e della fortuna suole, per legge insuperabile di fatto naturale, indurre fra gli uomini e le società. *Novatur omnium maximus tempus*; ciò non si verifica solamente fra le generazioni,

ma nel circolo eziandio ristretto della sola vita
dell'uomo individuo. Ivi noi troviamo verificarsi
diverse posizioni, in virtù delle quali egli rendesi
capace dell'effettivo esercizio di certi diritti e do-
veri, di modo che, se per una astratta considera-
zione affermiamo competere all'uomo certi diritti,
noi però in atto pratico troviamo, che abbisognano
certe altre circostanze per essere speditamente ed
immediatamente da lui esercitati. Da ciò noi in-
cominciamo ad accorgerci che nella dottrina del-
l'ordine morale di ragione, deve entrare un altro
carattere, o sia un altro elemento *relativo* alle *di-
verse posizioni,* in conseguenza del quale si pos-
sono regolarmente esercitare certi diritti ed adem-
piere certi doveri.

E per incominciare dalle cose più note, quali
sono le private, noi facciamo osservare che al bam-
bino che nasce sotto la protezione delle leggi
sociali, vengono, come ognun sa, attribuiti tutti
i diritti proprj dell'umanità, ed eziandio i diritti
di dominio reale, proprj all'uomo adulto. Ma per-
chè voi attribuite questo diritto al bambino? È
egli forse capace ad esercitarlo? Voi mi rispon-
dete di no; e perchè? Perchè, voi mi dite, l'età e
l'esperienza non gli hanno per anco attribuito le
facoltà convenienti ad esercitare da sè stesso i
diritti che gli competono. Ma quando arriverà
quel giorno che esso possa essere giudicato ca-
pace alle funzioni degli uomini adulti? Questo dì
sarà quello in cui avrà acquistato un illuminato
e fermo giudizio moderatore delle proprie idee e
delle proprie affezioni, e sarà divenuto previdente
ed avveduto nelle diverse vicende sociali e nel

commercio degli altri suoi simili, che amministrano da sè stessi le cose loro. Concentrando la nostra attenzione su di questo ultimo punto, noi troviamo che l'esercizio dei diritti e dei doveri esige una certa *maturità* dal canto degli uomini e delle cose, a malgrado che il titolo del diritto possa preesistere intiero ed inviolabile. Questa maturità considerata nell'uomo induce per correlazione l'*opportunità* nell'esercizio dello stesso diritto. L'opportunità non cade su i fondamenti, ma bensì sulle circostanze che possono *effettuare* realmente e praticamente il diritto medesimo. « *Opportuno* dicesi tutto ciò che in un dato tempo « può servire a soddisfare ad un dato bisogno od « intento. » Il *poter* servire come mezzo ad un intento, senza considerare uno più che un altro tempo non rende opportuno, ma semplicemente *acconcio* od *idoneo*.

Tutte le cose, si suol dire, *hanno il loro tempo*. Dunque tutte le cose non si possono utilmente fare in tutti i tempi. Vi ha dunque tempi *convenienti* e *sconvenienti* per fare le cose, ed in altri termini, tempi *opportuni* ed *inopportuni* per certe funzioni. Qui l'opportunità o l'inopportunità si riferisce all'*effezione* della funzione, in quanto produce il suo intento: la felice riuscita *ottenibile* solamente in date circostanze e non in altre, somministra il fondamento all'opportunità. Se tutte le umane azioni non si facessero nel tempo, esso non diverrebbe il *segnale* di certe combinazioni, che si verificano in un dato momento e non in un dato altro. Ritenete però che il tempo non è che una *cifra rappresentativa* di queste combina-

zioni. Tutte le cose hanno il loro tempo. Dunque
tutti i tempi non sono proprj per l'esercizio di
certi diritti, di certi doveri, di certe azioni, di
certe virtù. Dunque, col far le cose fuor di tempo,
o si produrrà un male effettivo, od almeno la fru-
strazione dell'opera. Dunque col non fare le cose
a tempo si produrrà un male, o si lascerà un
bisogno non soddisfatto. Dunque sarà regola fon-
damentale dell'ordine morale di ragione di *agire*
a tempo ed a norma delle esigenze del tempo.
Questa regola non si discosta da quella della *ne-*
cessità, ma essa è quella della stessa necessità
considerata nell'*ordine successivo* di fatto della
vita degli uomini e delle società.

E qui notisi, che in diritto naturale l'*oppor-*
tunità costituente un titolo di ragione, involge la
necessità di ottenere il meglio o di evitare il peg-
gio in *date circostanze*. Così dal troppo generale
s'incomincia a discendere al particolare.

Ora passiamo a qualche applicazione. Fu qui
notato dai politici che non basta osservare se una
legge sia buona, ma convien vedere se sia oppor-
tuna ad un dato tempo e ad un dato luogo. Fin-
giamo di fatto che presso la maggior parte di un
popolo non sia effettuata la perizia di leggere e
scrivere, sarebbe egli ragionevole dettare un co-
dice civile, che presupponesse questa perizia dif-
fusa nel maggior numero? Assoggettereste voi
per obbligo universale i cittadini a stendere tutti
i loro atti interessanti in iscritto? No certamente:
ogni savio legislatore, anche dotato della vista di
un modello perfetto, interrogherà sè stesso, se gli
uomini, fra i quali desidera di vederlo effettuato,

siano capaci a mandarlo ad esecuzione. Quando, tutto considerato, egli vedrà non esser ciò possibile, tralascerà l'ottimo impraticabile per attenersi al solo bene praticabile. Egli dirà con Solone: « O « Ateniesi, le leggi che io vi do non sono le mi« gliori possibili, ma solamente quelle che potete « sopportare. » In ciò egli serve ad una prepotente legge antecedente di natura, la quale ha assoggettato la capacità morale delle nazioni ad un graduale sviluppamento, le leggi del quale non si possono sorpassare da veruna umana potenza. Qui giova richiamare quanto fu osservato nel § 9 fino al 12, e nel § 15.

Da ciò giova rilevare che il *tempo* forma anche esso una fonte di diritto naturale necessario tanto per la scelta dei governi, quanto per la natura delle leggi, e quindi per istabilire certi diritti pratici nel corso della vita degli uomini e delle società. Il diritto naturale, come fu già osservato, è di ragion necessaria ed immutabile, ma, considerato nelle sue particolarità, egli è di *posizione mutabile* quanto le vicende della natura e della fortuna, tanto della specie quanto degli umani individui. Vi avrà dunque un ordine morale di ragione delle successive innovazioni per l'effezione pratica di certi diritti e doveri: la legge direttrice di quest'ordine si è l'*opportunità*, la quale dal canto delle disposizioni personali importa la maturità, e dal canto delle combinazioni delle cose importa l'*eseguibilità* senza impacci e senza altre condizioni.

Io non credo che verun uomo ragionevole impugnar possa questo principio, senza distruggere

da capo a fondo ogni elemento del naturale diritto. È vero o no, che il successivo perfezionamento degli uomini e delle società è il fatto il più notorio ed il più evidente che si presenti alla faccia del sole? Mirate questi campi, questi orti, queste città, questi villaggi, questi scritti, tutto in somma il mondo delle nazioni atteggiato su quello della natura, e ditemi se sia questo il mondo dell'uomo condannato nei boschi a pascersi di ghiande? Ditemi ancora se in questa incivilita Europa la faccia del suolo fosse, alcuni secoli fa, ordinata da per tutto come in oggi? Se questi fatti sono intuitivamente evidenti, come negare la cagione che li produsse? Per lo contrario, tutta la storia ci attesta che gli anni perfezionano gli uomini, ed i secoli le nazioni, purchè imperiose circostanze non resistano a questo mirabile progresso.

Ma, se tale è l'ordine di fatto naturale, noi dobbiamo porre l'impero del tempo come una legge antecedente di natura almeno fra di noi, e quindi dobbiamo adattarvi i dogmi del diritto naturale, e formare indi un ordine morale di ragione corrispondente a questa legge imperiosa.

Mi si domanderà, se la opportunità formi per gli uomini e per le società un titolo di diritto necessario importante una vera coazione verso chiunque resistesse alla legge della opportunità? A questa quistione io ne contrappongo un'altra. Ditemi: se un pupillo od un minore, fatto maggiore, trovasse resistenza dal canto del suo tutore o curatore a desistere dalla tutela o cura assunta, e volesse tenerlo ancor soggetto, avrebbe o no

diritto di costringerlo a lasciargli libera la sua amministrazione? Poniamo un altro caso: questo minore, fatto maggiore ed occupato in affari stranieri, pensa di affidare l'amministrazione del suo patrimonio ad un curatore di cui fu contento; ma questo amministratore ricusa non solamente di rendere i conti, ma eziandio pretende di non essere sorvegliato nella sua amministrazione dal suo padrone fatto maggiore: ditemi, avrebbe o no diritto il padrone di costringere questo amministratore, che d'altronde non ama di rinunciare, a prestarsi alla resa di conto ed alla sorveglianza voluta dal padrone? Che direste voi di quel podestà, il quale intimasse ad un proprietario d'una tenuta accresciuta di fresco da una alluvione, di non coltivare oltre la misura antica, anche a fronte di una crescente famiglia? Che vietasse ad un negoziante di estendere oltre le sue speculazioni in una felice occasione per dare un miglior essere alla sua posterità? Che dicesse ad un artista o ad uno scienziato, tu non ti prevalerai delle nuove scoperte per accrescere nel concorso di pochi la tua fortuna e la tua fama? È vero o no che a questo capriccioso o tirannico podestà, tutti questi avrebbero diritti a resistere, e a farlo star a ragione con la coazione pubblica surrogata alla forza privata? Consultate tutti i codici civili delle nazioni ben regolate, e rispondetemi.

In regola generale, posto che sia necessaria, ovvero in dato tempo opportuna una data finzione per produrre il meglio od evitare il peggio degli uomini e delle società, nasce un diritto così rigoroso, perfetto ed esecutivo, come nasce il di-

ritto speciale della *sussistenza*, e della *difesa* della propria persona e delle proprie cose. Il *titolo* è identico, l'effetto pertanto deve pur essere identico. In ultima analisi egli è lo stesso diritto naturale considerato nelle sue diverse varietà, nato nell'ordine successivo delle cose. Negare dunque l'*azione* naturale coattiva al diritto d'opportunità, egli è lo stesso che negare la tutela generale di ragione che forma parte essenziale della naturale padronanza umana. Fra il diritto perfetto, rigoroso, coattivo, che appelliamo di *opportunità*, e l'assoluta esterminata *schiavitù*, non vi è mezzo ragionevole. Questo diritto come serve ad *acquistare*, serve a *ritenere* ed a *ricuperare*.

§ XXVII. *Del diritto positivo e de' suoi rapporti col diritto naturale.*

Sotto il nome di diritto *positivo* s'intende: « Il « complesso delle regole moderatrici gli atti umani « fissati dalla umana autorità, onde ottenere il « meglio od evitare il peggio. »

Queste regole diconsi *positive*, perchè sono *poste* o *fissate* dalla umana autorità. Esse sono o sanzionate, o liberamente adottate dagli uomini come norma delle loro azioni: sono sanzionate se si tratta di leggi; sono adottate se si tratta di atti fra persone eguali e indipendenti, come sarebbe fra nazione e nazione.

Due caratteri si possono sempre distinguere in queste regole, l'uno di *fatto* e l'altro di *ragione*. Quello di fatto consiste nel *tenore positivo* della regola, astrazion fatta se sia buona o cattiva, giu-

sta o ingiusta, necessaria o arbitraria, opportuna o inopportuna. Il carattere poi di *ragione* consiste nella sua *relazione* coll'*ordine necessario* ad ottenere il meglio od evitare il peggio. Buona, giusta ed opportuna dicesi la regola positiva quando in *tutto è conforme* a quest'ordine normale: cattiva, ingiusta e inopportuna quando in qualche cosa è difforme.

La regola difforme non merita il nome di *diritto*, ma sol di *abuso*. Merita dunque il nome di diritto la sola regola *uniforme* all'archetipo, o sia all'ordine che servir deve di norma alla regola fissata.

A fine di distinguere questi caratteri si suole chiamare *ordine positivo di fatto* quello che dall'umana autorità vien di fatto stabilito; ordine positivo di *ragione* quello che si dovette o si dovrebbe stabilire. Il *razionale* si suole talvolta far contrastare col *positivo*, o almeno si distingue da lui: la distinzione nasce dalla differenza che passa fra la ragione e l'autorità, fra l'ammettere una cosa per comando e ammetterla per dimostrazione. A parlare con verità, in ogni legge positiva esiste un ordine *razionale qualunque*, posto che con la legge si cerca di ottenere un dato fine; ma altro è il dire che l'ordine della legge positiva sia razionale, ed altro è il dire che sia *giusto e necessario*. Per essere giusto conviene che sia *conforme* al *modello* dedotto dai rapporti reali della massima utilità esistente in natura; per essere poi necessario è d'uopo che tanto la sua *posizione*, quanto la sua tendenza non nasca dall'arbitrio umano, ma dalla forza stessa delle cose predomi-

nanti l'umana potenza. Allorchè dunque si distingue l'*ordine morale* di *ragion naturale* dall'*ordine morale* di *ragione positiva*, convien pensare che i due caratteri della *necessità* e della *massima utilità* vengono sempre sottintesi con la parola *naturale*. Per lo contrario, quando si parla del positivo, o se ne parla *com'egli è* o com'egli *deve essere*: se se ne parla com'egli è, allora si deve sottintendere che questi due caratteri del meglio e del necessario possono trovarsi o mancare nell'ordine razionale suddetto; se poi se ne parla come *deve essere*, allora si deve supporre che il *meglio* e il necessario si debbono verificare nell'ordine stesso positivo, altrimenti esso non sarebbe l'esecuzione fedele dell'ordine naturale.

Per la qual cosa io non so intendere come verificar si possa in generale il detto, che *il diritto civile parte aggiugne e parte detrae al diritto naturale*. Imperocchè o si parla del diritto civile come *può essere*, o si parla del diritto civile come *deve essere*; se del primo, io non solamente accordo ch'egli aggiunge o detrae qualche cosa al naturale diritto, ma che molte volte lo viola enormemente; se poi si parla del diritto civile come *deve essere*, in tal caso dico che egli non aggiunge nè detrae nulla, ma altro non fa che *effettuare* il diritto stesso naturale. Certamente se il vero diritto naturale consistesse in una formula algebraica o nelle dottrine astratte dei filosofi, io confesso che il buon diritto civile dovrebbe aggiungere o detrar qualche cosa al natural diritto; ma pensando ch'egli nasce dall'ordine imperioso dei beni e dei mali, al quale l'uomo deve servire (V. § I),

egli è *tanto esteso*, *tanto pieghevole*, *tanto multiforme*, quanto estese, pieghevoli e multiformi sono le ciscostanze necessarie, le quali effettivamente dispongono del destino degli uomini. Se tale non fosse l'ordine di ragion naturale, come sarebbe egli possibile di *distinguere* una legge buona da una legge cattiva? Chi vi dettò il buon diritto civile fuorchè il buon diritto naturale? Chi nel dato caso giustifica una data provvidenza, fuorchè il concorso delle date circostanze per le quali si operò il meglio o si evitò il peggio? Chi nel dato caso condanna un dato spediente, fuorchè la vista d'un miglior partito che si poteva abbracciare? Questo miglior partito che altro è mai, fuorchè un *ordine di ragion naturale* riguardante quel dato caso?

Certamente se poniamo a confronto quella specie di diritto che si potrebbe esercitare sotto il governo civile di un Dio, con quello che esercitare si può sotto il governo civile degli uomini, noi troviamo una *discrepanza* fra il diritto naturale e il diritto civile. Sotto il governo di un Dio tutto far si dovrebbe in *ispirito* e *verità*: ivi i tentativi della simulazione e della frode sarebbero frustranei; ivi tutto si giudicherebbe secondo la verità intrinseca. Ma questo governo non essendo possibile in natura, non entra, nè può entrare nei rapporti del diritto. Vi ha certamente un *tribunale* di *coscienza* che giudica secondo la verità intrinseca; ma questo tribunale non serve, nè può servire che all'uomo *interiore* a fronte di sè stesso. Guai se servisse fra uomo e uomo (V. § XXV)! I savi governi pensarono d'impegnare almeno

questa coscienza coi vincoli della religione: ma nello stesso tempo rispettarono l'inviolabile certezza esterna, come unica norma di sicurezza e di giustizia sociale. Voler dunque far valere l'idea della legge morale speculativa interiore come modello unico del *civile* diritto, egli è pretendere di violare il naturale diritto risultante dall'ordine di fatto stabilito dalla speculazione. Viceversa, pretendere di aggiungere al vero naturale diritto, egli è lo stesso che supporlo mancante.

Mi obbietterete voi forse che io estendo soverchiamente il naturale diritto? Ma io vi domando se sia vero o no che egli nasca dall'ordine *reale* e necessario dei beni e dei mali? Ora questi beni e questi mali esistono forse in astratto ed in *generale*, o non esistono piuttosto in concreto ed in *particolare*? Le azioni pratiche umane esistono in generale od in particolare? Altro è dunque che per comodo e per necessità della nostra mente riduciamo il naturale diritto a certe formole generali, ed altro è ch'egli sia realmente ristretto alle medesime.

Dalle quali considerazioni siamo obbligati a conchiudere, che il *buon* diritto *positivo* altro non è nè può essere che lo stesso diritto naturale adottato e sanzionato dalla umana *autorità*.

§ XXVIII. *Della ragione e della posizione della legge positiva. Della giurisprudenza in generale. Come tutto venga assoggettato al diritto naturale necessario.*

Anche nel diritto positivo si deve distinguere la *ragione* o relazion della legge dalla *posizione* della legge: per ragion della legge s'intende qui la *relazione* d'un fatto praticato o praticabile con la disposizione della legge stabilita; per *posizione* della legge s'intende l'atto col quale si stabilì la legge. Suolsi volgarmente chiamare ragion della legge anche il complesso dei *motivi* che la dettarono. Ma questo senso non è il nostro: il nome di ragione vien preso come *relazione*: così dicesi ragion geometrica, ragion aritmetica. *Ragion civile, ragion criminale, ragion di stato*, ecc., appellasi elegantemente dagl'Italiani anche il diritto civile, il criminale, il pubblico complessivo; ma qui il nome di ragione abbraccia ogni specie di relazioni, tanto *antecedenti* quanto *conseguenti*, tanto della legislazione, quanto della giurisprudenza.

Sotto il nome di giurisprudenza s'intende: « L'arte di determinare nei casi occorrenti ciò che « è di ragione (quid juris), in conseguenza d'una « norma legale preesistente. » Vi può dunque essere una giurisprudenza *naturale* come una giurisprudenza *positiva*: e l'una e l'altra può aver tanti rami quante sono le relazioni di diritto, e quanti sono i rami degli affari assoggettati ad una norma o naturale o positiva.

La giurisprudenza positiva può essere ora me-

ramente *applicativa* ed ora razionalmente *indut-tiva.* In quelle materie, l'ordine delle quali deve dipendere intieramente dalla pubblica *autorità*, essa è strettamente applicativa: essa è razional-mente induttiva in quelle materie, nelle *quali* l'autorità pubblica si professa di provvedere so-lamente ai casi i più consueti, volendo per altro sempre conseguire un dato intento. Un esempio della giurisprudenza *applicativa* l'abbiamo nella materia criminale, nelle procedure, nelle formalità estrinseche degli atti, e simili: in tutte queste è forza attenersi strettamente alle cose statuite dal-l'autorità; perocchè ogni arbitrio porterebbe a gravissimi inconvenienti, e specialmente a quello di togliere la *sicurezza.* Un esempio poi della giurisprudenza positiva, che appellammo *indut-tiva*, l'abbiamo nel diritto civile, nel quale, quando tacciono le leggi positive, si supplisce ricorrendo alla ragion naturale. Io comprendo, dirà taluno, che nelle leggi strettamente positive vi può essere un generale motivo di naturale diritto per prov-vedere; ma non comprendo come lo stabilimento di una tale più che di una tal altra forma si possa riguardare come cosa di naturale diritto. Rispondo che se voi restringerete il naturale diritto sola-mente a certe massime generali, come si è fatto fin qui, voi avete ragione; ma se considererete che esso si estende quanto si estende la ragion necessaria delle cose, voi mi concederete che, fin anche una data formalità giudiziosamente stabi-lita, dir si deve di diritto naturale.

È per verità mi concedete voi o no che il di-ritto probatorio sia di ragion naturale (§ XXV)?

È di ragion naturale o no la logica che assegna i fondamenti della credibilità, e l'arte di verificare i fatti? Dato dunque che si voglia accertare un dato documento ed un dato fatto, può egli mai un legislatore sottrarsi alle leggi di questa logica e di questo probatorio diritto (1)? I mezzi a ciò fare saranno tratti dallo stato *necessario* di quel tal popolo. In ciò dunque il legislatore servirà ancora alla legge naturale antecedente, alla quale lo stato di fatto di un popolo si trova sempre soggetto. Ora, con tutti questi dati, si verifica o no che il diritto naturale detta perfino le formalità degli atti autentici come qualunque altra disposizione della pubblica autorità?

La *legislazione* dunque positiva deve essere sempre l'eco *fedele* del diritto naturale, sebbene la giurisprudenza positiva, in molte materie, debba essere meramente applicativa. Come il giudice ed il giureconsulto debbono qui servire al comando del legislatore, il legislatore dovrà aver qui servito al comando della natura. Se potesse per avventura aver luogo l'*arbitrario*, ne verrebbe che una pessima legislazione probatoria (e così dicasi delle altre) si dovrebbe stimare eguale ad un'ottima. L'*arbitrario* ricusa l'impero d'una norma *obbligante*, siccome contraddice al conseguimento di un fine coi *dati* mezzi.

---

(1) Vedine un esempio nell'Appendice al Perfetto Notaio di Ferrière, tradotto in italiano. Milano 1810, vol. 8 in 8 della Stamperia *Destefanis*.

§ XXIX. *Delle leggi positive umane; loro requisiti di ragione.*

Nel diritto positivo il primo oggetto che si presenta si è quello della *legge*. Nel senso volgare di *fatto* la parola legge presenta l'idea « del « comando di un superiore che obbliga un infe- « riore a fare o ad ommettere qualche cosa se- « condo l'intenzione del superiore medesimo. » Con questa idea non si distingue la legge giusta dalla ingiusta, la buona dalla cattiva, l'opportuna dall'inopportuna: essa presenta un *fatto* che può riunire o gli uni, o gli altri caratteri, e nulla più. Noi domandiamo come definire si possa in vece la legge positiva quale *deve essere*, presa nel senso suo il più universale, cioè abbracciante ogni sorta di leggi positive, moderatrici di una civile società? Essa si può definire: « Il comando necessario e « notificato di un imperante riconosciuto, obbli- « gante i membri della società civile, a cui pre- « siede, a fare od ommettere qualche cosa, a fine « di ottenere, per quanto si può e nella più equa « maniera, il comune loro ben essere. »

Dicesi in primo luogo essere un *comando*; e ciò per significare che ufficio della legge non è d'insegnare o di disputare e nemmeno di consigliare o dissertare; ma bensì di *imporre* una data azione od ommissione: l'ufficio proprio della legge in tutti i secoli fu riconosciuto essere *precettivo* ed *imperativo*. Quali siano poi i requisiti speciali della *locuzione* della legge, ciò appartiene allo

stile delle medesime. I Romani ne hanno offerto il più perfetto modello.

Dicesi, in secondo luogo, essere un comando *necessario*: la necessità, di cui qui parliamo, non abbisogna di essere provata dopo ciò che abbiamo detto di sopra. Ivi abbiamo già accennato doversi far le leggi solo *quando* fa bisogno, *secondo* le esigenze del bisogno, e *dentro i limiti* del bisogno. La legge dell'*opportunità* appartiene al *primo* requisito; la legge dell'*utilità* appartiene al *secondo*, la legge della giusta *indipendenza* e della *libertà* appartiene al *terzo*. Ma di tutto questo diremo qualche cosa fra poco.

Dicesi in terzo luogo che questo comando deve essere *notificato*; diciam meglio, la notificazione vien qui inserita come *carattere essenziale* e proprio della legge positiva. Con ciò si vuole andar incontro all'errore di coloro che pensano, la legge essere *fatta* anche prima di essere promulgata, e considerano che la promulgazione non sia che una funzione *conseguente* della legge medesima. Dico che questo è un errore, e sostengo in vece che la notificazione è alla legge così essenziale che senza di essa non esiste veramente la legge medesima. Ditemi, di fatto: la legge in generale come vien definita? « Quella azione fra due o più potenze « in virtù della quale l'una deve *ubbidire* all'altra. » Questa azione quando può esistere? Certamente allor quando voi sottomettete le due potenze ad un tal commercio che la forza imperante possa far agire e rispettivamente reagire la forza ubbidiente. Prima di questo tempo le due potenze sono fra di loro indipendenti: quand'è mai che

la calamita attrae il ferro? Allorchè ponete queste due materie in tale vicinanza che la forza attraente rispettiva possa agire fra le materie medesime. L'azione della legge positiva in che consiste? Nel presentare alla mente del suddito un precetto sanzionato. Questa vista costituisce sul suddito una vera *azione morale*, derivante dalla impressione della potenza dell'imperante e dei motivi annessi al precetto, *fatta mediante* la *notificazione*. La legge dunque o sia l'*azione effettiva* esiste soltanto in virtù della notificazione per mezzo appunto della quale si eccita nell'animo del suddito l'idea del precetto, e nella sua volontà l'impulso ad ubbidire in forza dei beni o dei mali presentati alla cognizione del precetto medesimo. Prima di questo tempo la potenza del suddito deve essere, per fatto e per diritto, *indipendente* e *libera*. Indovinare le mire segrete di un imperante non è che l'opera di un Dio o di un profeta da lui inspirato: i comandi clandestini di congettura non possono essere che stromenti di tirannia o di una indefinita schiavitù. Noi definiamo la legge quale deve essere, e non quale può essere. Allorchè dunque la legge è semplicemente meditata od anche redatta, non è che un *pensiero* ed un *progetto*; essa acquista il vero carattere di legge allorchè è notificata. Con tutta ragione pertanto fra tutti i caratteri essenziali della legge fu posta la sua notificazione.

Fu detto in quarto luogo che questo comando debb'essere di un *imperante riconosciuto*. Qui sotto il nome d'*imperante* s'intende qualunque persona individuale o collettiva, alla quale fu at-

fidato il potere di far leggi. Qualunque specie adunque di governo vien qui considerato, sia d'uno solo, sia di pochi, sia di molti, sia puro, sia misto, sia assoluto, sia temperato: col nome d'imperante si abbraccia qualunque autorità legislativa. Questo imperante vuolsi *riconosciuto*. In ciò non vi può essere difficoltà; perocchè nulla esiste per l'uomo se non *quanto consta*, e certamente consta alla di lui cognizione. Qui la prima idea si è che la legge sia volontà di questo imperante e non di altri.

Nella *promulgazione* pertanto della legge debbono concorrere tutti i caratteri della di lei *autenticità*, vale a dire che la notificazione deve essere accompagnata da prove non razionali o congetturali; ma da segnali *probatorj* e *riconosciuti*, in virtù dei quali non sia lecito di dubitare che il comando notificato sia *identico* a quello che veramente emanò dall'imperante, generalmente riconosciuto dalla società a cui presiede. Sebbene queste condizioni appartengano alla promulgazione, ciò non ostante si riferiscono al carattere che noi analizziamo, perocchè qui s'inchiude la idea della *imputazione* della legge all'imperante medesimo, della quale se si potesse dubitare, la legge non sarebbe di lui, ma di altri. Ora, volendosi una legge dell' imperante riconosciuto, sono indispensabili i caratteri di autenticità suddetti, come soli *mezzi* per i quali si possa giudicare doversi *attribuire* la legge a lui e non ad altri. Ogni comando che derivasse da altri sarebbe *incompetente*, come volontà di una persona che non ha diritto riconosciuto a comandare. Da ciò si

determinano gli *eccessi di potere* delle autorità subalterne non investite del potere legislativo, da ciò eziandio deriva la necessità di fissare le norme precise delle rispettive competenze e giurisdizioni.

L'attributo di *riconosciuto* attribuito all'imperante, toglie tutte le difficoltà, almeno per parte dei sudditi che ubbidiscono. Esso è un *fatto pubblico*, notorio, provato, in vista del quale essi possono regolare i loro rispettivi atti. La quistione poi, se questo imperante riconosciuto sia *legittimo* od *illegittimo*, è quistione di alta indagine, la quale non può che gettare in discussioni assai perplesse, e che non sarebbe qui il luogo di agitare. D'altronde poi un popolo anche in tempo di bellica occupazione, comunque passeggiera, può praticare, coll'ubbidire all'autorità occupante, moltissimi atti doverosi e legittimi, cui è dovere di un giusto e savio governo di mantenere, o rispettivamente rispettare.

Venne detto in quinto luogo che questo comando deve essere *obbligante* i membri della società civile a cui presiede. Con questa locuzione si è voluto indicare il carattere *distintivo* e proprio della legge, quale è quello di indurre la necessità di fare o di ommettere qualche cosa, in vista del comando medesimo. Senza di questa *necessità*, o sia di questa *azione obbligante*, la legge non è più legge, ma si risolve in un puro consiglio o in una libera preghiera. In ogni tempo fu riconosciuto dal senso comune, essere l'obbligazione un effetto caratterizzante la legge, talchè questo carattere non importa dimostrazione.

L'obbligazione della legge non può cadere che sopra coloro che sono soggetti *all' impero del legislatore*. Perciò fu detto nella definizione *obbligante i membri della società civile a cui presiede*. Difatti è riconosciuto che fuori del *territorio* dell'imperante, ed oltre la *persona* del suddito, la legge di un dato popolo non obbliga. Se lo straniero è tenuto a conformarsi alle leggi di ordine pubblico di un dato paese, egli è obbligato a farlo sol quando la sua persona, o i suoi beni si trovano nell'estero territorio ed ha affari in quel dato territorio. Oltre questi limiti, la legge positiva di un paese non può mai obbligare uno straniero, e viceversa sottentrano i caratteri, e quindi i diritti ed i doveri della rispettiva indipendenza e libertà fra le nazioni, che forma il fondamento del *diritto delle genti*. Risulta eziandio in atto pratico quella moderata applicazione delle leggi civili agli stranieri posti in un dato territorio, i quali, se non vengono pareggiati ai nazionali nel godimento dei diritti civili, non vengono nè meno pareggiati *in tutto* nei *doveri*, e nelle rispettive obbligazioni. Per la qual cosa con tutta ragione si può dire che una legge positiva è *pienamente* obbligante solamente per i membri della società civile alla quale un imperante riconosciuto presiede.

Rimane ora lo *scopo* e la *maniera* della legge positiva. Quanto allo scopo fu detto essere il *comune ben essere* dei membri della società. Ciò non abbisogna di dimostrazione dopo le cose dette nei §§ XII e XV. Le leggi in fatti non possono essere che quelle norme fisse e dedotte a cognizione, le quali servir debbono di guida alle fun-

zioni dei membri della società, in seno alla società, e per ottenere il fine della associazione. Esse si possono chiamare le clausole del contratto sociale, ridotte ad unità e munite di forza interessante coattiva. Esaminate nella loro intrinseca disposizione, esse non possono essere che i varj modi, coi quali si conserva la costituzione sociale, e si esercitano le funzioni utili a tutta la comunanza.

Quanto poi alla *maniera* di ottenere lo scopo della legislazione, furono annotate due condizioni: la prima, di ottenerlo *per quanto si può*, e la seconda, di ottenerlo nella *più equa maniera*. Con la prima condizione si volle alludere all'intento di ogni sorta di leggi sì per produrre il bene che per evitare il male, sì per ottenere il meglio che per evitare il peggio. Oltre a ciò, si vuole indicare la legge dell'*opportunità*, in virtù della quale si cerca d'ottenere non il meglio assoluto futuro, ma il meglio relativo presente; non il meglio ora impossibile, ma il meglio ora possibile. In breve, con la frase *per quanto si può*, fu in ultima analisi contemplata tutta la somma delle circostanze indotte dalla necessità presente, e non misurate dal puro desiderio di star meglio, proprio dell'uomo.

La seconda condizione fu annunziata con la frase nella *più equa maniera*. Con ciò si vuole alludere alla *giustizia* sì *attributiva* che *distributiva*; la quale non deve mai scompagnare legge veruna umana. Ricordiamoci che parliamo di leggi fatte in *società* e per la società, ed in conseguenza della società. Ciò che dicesi di una società particolare

ha pur luogo, sotto forme però più ampie, nella società della *città*, che appellasi società civile. Nell'una e nell'altra l'*impero dell'eguaglianza*, come fu già descritto e provato, deve essere perpetuo ed inviolabile. L'esercizio di questa *eguaglianza* si effettua appunto coll'*equa maniera*, o sia col rispettare la giustizia di cui parliamo qui.

Bastino questi brevi cenni, diretti soltanto allo sviluppamento dei termini della definizione; perocchè se dovessimo ampiamente svolgerli e trattarli noi dovremmo distendere un intiero trattato di legislazione pubblica e privata, almeno per le massime sue fondamentali. Qui non accenniamo che prenozioni elementari, le quali servono di fondamento e di guida ad una più speciale dottrina. Se riandate la definizione della legge, voi troverete che i sette caratteri da noi sopra annoverati si debbono tutti verificare nella legge perfetta.

§ XXX. *Dei limiti della legge positiva umana.*

La prima *funzione* di quel potere illuminante e costringente, che fu da noi dimostrato indispensabile per mantenere la costituzione sociale, e per moderarne l'andamento, si è la *legislazione*. Questa funzione è un assoluto dovere del potere imperante. La necessità di lui risulta dal bisogno indispensabile di stabilire fra i membri della associazione l'unità di mire, d'interessi e di azioni, senza le quali non può esistere l'ordine sociale di ragione, che forma il sommo bene degl'individui riuniti. La società fu già provato essere e dover essere una *persona morale*, avente un pro-

prio intelletto, una propria volontà, una propria potenza esecutrice. Quando è costituita come si deve, essa è l'immagine perfetta dell'uomo singolare perfetto, come l'uomo singolare illuminato, probo e forte forma l'immagine della perfetta società. E siccome l'uomo privato senza di una norma *preconosciuta* non può agire rettamente ed utilmente, così l'aggregato sociale senza di una *legislazione*, quale ora fu descritta, non può costantemente agire a norma dell'ordine sociale, che forma il miglior ordine possibile a pro dell'individuo.

Ma prescindendo ora dalla *necessità*, troppo nota e provata, della legislazione positiva umana, conviene specialmente vedere *quali ne possono essere i limiti di ragione*. Forse che la legislazione positiva umana può giustamente estendersi quanto si estende l'ordine di ragione morale dell'uomo? Notate bene la quistione. Noi abbiamo poco fa provato che tutto il diritto positivo è assoggettato, fino nelle più minime particolarità, al diritto naturale (§ 27); ma deve forse valere la viceversa che tutto il diritto naturale debba e possa essere *convertito* in diritto positivo umano? Pregovi di ben rilevare questa differenza. Per rispondere a questa quistione conviene vedere quali possano essere i limiti del *potere* legislativo sociale. È certo e dimostrato dalla costituzione stessa del civile governo, non consistere egli che nel *potere* stesso della *associazione*. Dunque conviene necessariamente indagare quali sieno i *limiti* del *potere* proprio della *associazione* per determinare quali sieno i limiti del potere della legislazione.

Ora domando quali siano i *limiti* del potere

proprio della associazione? Se lo consideriamo dal canto della sola forza, noi non troviamo altri limiti che quelli della potenza unita di più uomini; ma se lo consideriamo dal canto della *ragione*, non vi ravvisiamo tutti que' limiti, i quali sono essenziali al *sociale contratto*. Questi limiti sono fissati dal fine stesso della società, la quale fu già considerata come una *macchina d'ajuto*, e non come uno stromento di oppressione per ogni membro della medesima. La formola del contratto sociale non è un arcano riservato alle investigazioni della metafisica, ma bensì una di quelle cose le quali sono dettate dal senso comune. Il fondamento suo si è: Non fare agli altri ciò che non vorresti fatto a te stesso; fare agli altri ciò che vorresti fatto a te stesso. In qualunque ipotesi potete voi controvertere questa regola? Non mai: sia un solo, siano molti gli individui della società, questa regola è eguale per tutti. Vero è che in esse non pare inchiuso fuorchè l'ordine di quelle azioni, le quali ognuno deve abitualmente praticare, talchè pare ommessa la *difesa*, che ognuno può *esercitare* contro i malefici, per la quale è necessario talvolta recare male agli altri; ma è vero del pari che la regola unica del diritto sociale ordinario privato si può dire espressa nella suddetta formola.

Ora in forza della medesima trovate voi nella corporazione sociale un *diritto illimitato* di disporre delle cose e delle persone dei soci in qualunque guisa piaccia alla pluralità, o non piuttosto il diritto *limitato* di fare il maggior vantaggio di tutti? Lasciamo le astrazioni: figuriamo

membri d'una nascente società, dotati di beni di fortuna, e tutti capi di famiglia. Credete voi che 24, o 18 dei medesimi possano a buon diritto accordarsi per ispogliare uno o sei altri a loro capriccio? Ciò che questi fanno oggi con diritto, altri diciotto lo faranno domani, e così via via; talchè la vita di questa società diverrà una ruota perpetua di spogli e di oppressione, in vece di essere un'unione pacifica di possessi e di libertà.

Nè vale il dire che coll'unione e per l'unione può la corporazione esigere prestazioni reali e personali da ogni suo membro; perocchè in questo caso, proponendosi un *bisogno limitato e certo*, si pone pure un limite così conosciuto e certo che, oltre la linea della *necessità*, non è possibile trovare alcun fondamento di diritto. Tutto considerato, si trova che nel contratto sociale io non *pongo* in *comune* fuorchè le mie *forze* e i miei *beni secondo il bisogno* e dentro i *limiti del bisogno*, ma non pongo in comune veruno dei *miei diritti*. La soddisfazione di questo comune bisogno diviene per me un *dovere*, perchè col mezzo della medesima io evito un maggior male presente o mi procuro un maggior bene in futuro; lochè senza di questo mezzo io non potrei fare. Nulla dunque con la prestazione mia reale o personale vien detratto al mio possibile diritto; egli anzi si aumenta o si assicura. Se io avessi la potenza di un Dio non dovrei certamente passare per queste strade, ma con la limitazione delle mie forze è ancora un gran bene per me che, contribuendo il valore di uno, io guadagni o conservi coll'aiuto altrui un valore di cento o di mille, cui altrimenti

mi sarebbe impossibile di acquistare o di ritenere. Quando la *necessità*, in cui mi trovo di sacrificare qualche cosa in presente per essere più sicuro o star meglio da poi, deriva da circostanze irreformabili della natura, io non debbo far valere uno stato ipotetico *puramente ideale* per immaginare una sorte che la provvidenza realmente non mi accordò; ma debbo in vece tener conto delle circostanze effettive superiori ad ogni umana combinazione. Posto il mio campo vicino ad un fiume, o posta la mia persona sotto un rigido cielo, posso io disputare del diritto di lasciare senza argine il mio terreno, o di andar vestito come voglio?

Tutto questo discorso riguarda i limiti delle obbligazioni reali o personali che io posso contrarre per ottenere in ricambio maggiori vantaggi. Risalendo ora alla formazione del potere della associazione io ritrovo che esso riducesi ad una *sola funzione*. Questa consiste « nell'associare « tutte le mie forze alle forze altrui per formare « una sola forza prevalente con la quale si pos- « sano vincere, o almeno diminuire gli ostacoli « che si attraversano alla soddisfazione dei bisogni « comuni, nell'atto che si creano i mezzi umani « alla più felice conservazione. » Creare con le forze individuali unite la potenza sociale per *ottenere la miglior esistenza degli individui*: ecco in che consista il vero tenore di quel contratto col quale si erige la nazionale sovranità.

Nel creare dunque il governo e nell'ubbidire al medesimo, l'uomo per diritto non serve all'altro uomo, ma alla necessità della natura e al proprio

meglio. Niuno adunque conferisce ad uno o più il diritto di ordinare ciò che gli piace, ma solo il diritto di ordinare quello che le circostanze necessarie comandano a pro del concedente. Egli dunque non serve nè ai principi, nè ai magistrati, nè alla società, ma serve solo a sè stesso. Se per servire a sè stesso un popolo si lascia *dirigere* da *altri*, egli ciò fa per servir meglio a sè stesso. Coll'istituzione dunque dei governi non si toglie, nè si scema, ma si *accresce* l'*indipendenza* e *la libertà*. La facoltà di star peggio non merita il nome di *diritto*, nè di potenza utile.

Non pare dunque vero quanto dice Rousseau che « le clausole del sociale contratto ben intese « si riducano tutte ad una sola, cioè all'aliena- « zione totale di ciaschedun associato con tutti i « suoi diritti a tutta la comunità (1). »

Se voi domandate a Rousseau com'egli provi quest'assoluta ammortizzazione dell'individuale stato dell'uomo, per la quale niun diritto più resta al privato, ecco la sua risposta: « ognuno « donandosi tutto intero, e rendendo così la con- « dizione eguale per tutti, niuno ha interesse di « renderla onerosa agli altri. »

Qui sia lecito di osservare, che con questo non prova essere *necessaria* questa totale alienazione; ma asserisce solamente che *quando* è *fatta* essa non può essere lesiva. Ma prima di provare che sia *innocua* si doveva dimostrare che sia *necessaria*. Ora qual motivo adduce egli di questa *necessità?* Io concedo che l'unico mezzo a conser-

(1) Du Contrat Social, liv. I, chap. 5.

varsi in società sia quello di formare per mezzo dell'aggregazione una somma di forze, la quale possa trionfare delle resistenze, e che convenga dirigere queste forze mediante un mobile solo, e farle agire di concerto; ma non posso concedere che dalla *cospirazione* delle forze ne derivi l'alienazione assoluta della persona e dei diritti degli individui. La cospirazione delle forze altro non importa fra gli uomini che uno scopo identico voluto in comune, e procurato con le forze comuni: ma questo scopo identico in che consiste? Forse in qualche cosa di *estrinseco* all'individuo, e di talmente estrinseco ch'egli debba rinunziare al *proprio* interesse, alla *propria autorità*, ai proprj diritti? No certamente; ciò sarebbe un impossibile morale. All'opposto, lo scopo di questa cospirazione di forze è tutto intrinseco, tutto proprio, tutto personale all'individuo. Qual cosa di più intrinseco, di più proprio, di più personale dell'amore del proprio ben essere? Dunque ben lungi di alienare alcun diritto, egli anzi mercè l'associazione intende di assicurarne, di agevolarne e di estenderne vantaggiosamente l'esercizio. A che pro dunque introdurre questa specie di morte personale per farne sorgere la vita sociale? Questa vita sociale non si risolverebbe forse in un nome vano allorchè si dovesse prescindere dall'interesse e dai diritti individuali?

§ XXXI. *Continuazione. La perfetta unione asserita da Rousseau ripugna alla ragione ed alla vera libertà.*

Qui soggiunge Rousseau che « l'alienazione « facendosi senza riserva, l'unione che ne risulta « è la *più perfetta* possibile. » Ma, prima di tutto, chi vi ha detto che qui si tratti della *più perfetta unione possibile*, anzi che dell'unione *semplicemente necessaria* ad assicurare ed ajutare l'esercizio dei diritti individuali? Fissata quest'assoluta e metafisica unione, accoppiata alla totale alienazione di tutto sè stesso, noi possiamo far tornare in campo la stravaganza di que' fraticelli, i quali disputavano se i frati, che professavano il voto di povertà, fossero padroni del cibo che inghiottivano.

Lasciamo in disparte questa monastica opinione, e consultiamo la natura e l'ordine necessario delle cose. Prima dell'unione io concepisco l'individuo dotato di una certa potenza e padronanza. Come esso non può esigere che la comunità pensi a tutte le faccende domestiche di lui; così la comunità non può esigere che egli porti nella piazza il suo letto, la sua mensa, e la sua guardaroba per farne parte a tutti.

L'unione è limitata dallo scopo, e questo scopo non importò mai l'unione monastica voluta da Rousseau. L'unione sociale non è un'unione di ammortizazione, ma è un'unione di commercio e di soccorso; essa importa un ricambio di servizi, protetto dalla forza comune. L'alienazione dunque

suddetta diviene superflua, assurda e contraria al suo fine. Quando mi unisco per istar bene, è assurdo che io rinunzi al diritto di ottenere questo bene. Ma così è: nella rinunzia assoluta voluta da Rousseau si inchiude anche la rinunzia a questo diritto. Dunque esso esige una alienazione assurda e contraria al fine proposto.

« È necessario, esso mi dice, che ogni asso-
« ciato *non abbia nulla a reclamare*, imperciocchè
« chè se rimanesse qualche diritto ai particolari,
« nel l'atto che non vi sarebbe alcun superiore co-
« mune che potesse pronunziare fra essi e il pub-
« blico, ciascuno essendo in qualche punto suo
« proprio giudice, prenderebbe ben tosto di es-
« serlo in tutti. Allora lo stato di natura sussi-
« sterebbe, e l'associazione diverrebbe necessaria-
« mente tirannica e vana. »

Più cose convien distinguere in questo passo. Altro è il possesso intiero dei diritti personali, ed altro è la *podestà* di *giudicare* di quelle operazioni della comunanza le quali possono percuotere questi diritti. Fingiamo per un momento che io mi conosca incompetente a giudicare della giustizia o ingiustizia d'un regolamento sanzionato nell'assemblea sociale; ne viene forse la conseguenza che a quest'assemblea, o alla maggior parte della medesima *sia lecito* controvertere il fine della associazione? Chi vi ha detto che io unendomi ad altri mi sia venduto in galera? *Non è* egli vero che da tutti i maestri di diritto fu riconosciuto che i diritti nativi dell'uomo *sono inalienabili*? Se si dovesse verificar l'opinione di Rousseau, non si dovrebbe forse verificare preci-

samente il contrario di questa proposizione? *Chi* vi ha detto che un'assemblea, facendo qualche cosa, faccia sempre bene o debbasi riputare aver fatto sempre bene? Questa è in fondo la vostra pretensione: voi mi spogliate della facoltà di possedere per ispogliarmi della facoltà di pensare: voi esigete da me l'alienazione di ogni diritto perchè l'assemblea possa disporne a suo beneplacito. Essa dunque non può avere alcuna norma obbligatoria che limiti i suoi poteri: essa dunque per qualunque caso non può essere tacciata di ingiustizia. Voi dunque esigete in diritto la mia assoluta schiavitù fino nel pensiero.

Voi temete che i privati si erigano in giudici delle deliberazioni comuni, e quindi si sciolga la società pei dispareri privati. Ma, di grazia, queste deliberazioni da chi furono prese? Se furono prese da questi stessi privati nell'assemblea, se furono acconsentite liberamente in questa assemblea; dunque da questi stessi furono *giudicate* utili in questa assemblea. Dunque ogni privato fu fatto giudice in tutti i punti. Finchè dunque un privato sarà persuaso dell'utilità e della giustizia, concorrerà all'esecuzione della deliberazione senza che sia necessario ch'egli alieni la sua persona e i suoi diritti: esso osserverà la convenzione pubblica come si osservano tutto dì i buoni contratti privati. Ma taluno potrebbe cangiare di opinione. Sia, io rispondo; la forza sociale lo farà ubbidire. Ma egli può ritirarsi dalla comunione; sia, io rispondo, vi rimarranno gli altri che vi trovano il loro conto. Dove mai potrò io fabbricare un titolo per forzare un mio eguale a stare unito a me? Se

esistesse questo titolo sarebbe superflua l'alienazione libera da voi richiesta.

Alla per fine a che giova di allegare gli *inconvenienti* dei *privati* dispareri di uno stato chimerico ad oggetto di stabilire lo spoglio reale dei diritti individuali e l'immenso dispotismo della pluralità? Allegare gl'inconvenienti d'una società di eguali senza governo cogli uomini bisognosi di un governo, egli è lo stesso che allegare gli inconvenienti della vita vegetale di un albero divelto dal terreno. Altro è che per comodo dell'analisi l'intelletto finga questo stato, ed altro è che dal carattere reale degli uomini io deduca gl'inconvenienti proprj di questo stato; l'ipotesi metafisica viene immaginata unicamente per calcolare i rapporti ipotetici di questo stato, e non mai per istabilirlo in atto pratico. Fingete questi uomini egualmente illuminati ed egualmente probi, ed io vi guarentisco che, essendo liberi possessori di tutti i loro diritti, non vi sarà il pericolo della discordia e della dissoluzione da voi temute. Ma voi fingete una società di eguali coi difetti conosciuti degli uomini, e per rimediare a questi difetti stabilite un potere sovrano illimitato, la direzione del quale deve essere poi affidata ad uno o a pochi; e però con un bel contratto da voi detto sociale stabilite un reale contratto del più assoluto dispotismo. Voi coll'ipotesi di questo stato chimerico stabilite l'iniziativa del governo pratico, ma questa iniziativa altro non è che un dispotismo infinito. Voi dunque stabilite il dispotismo infinito dei governi.

Invano si può ricorrere ad un *secondo* contratto

creatore del civile governo per limitarne i poteri. Posta una volta una podestà imperante dispotica nella pluralità, devesi per necessaria conseguenza autorizzare anche il dispotismo aristocratico e il dispotismo regio. Chi sarà da tanto da poter fissare praticamente i limiti positivi della sovranità delegata dopo che avete trovata *necessaria* la sovranità propria assoluta? E perchè mai voi erigeste in dogma la sovranità illimitata nella società, se non perchè, secondo voi, *senza di essa* non si può ottenere la perfetta unione? Ora se voi create un rappresentante del corpo sociale, cessa forse lo scopo dell'unione e *la necessità dei mezzi* per ottenerla? Volete voi nel delegato trasmettere *minor* potere sovrano di quello del corpo sociale? Voi creerete un governo *debole* perchè egli non avrà tutti i poteri da voi giudicati *ne-nessari* all'unione. Volete voi trasmettere il pien potere? Voi creerete un governo infinitamente dispotico.

« Finalmente, conchiude Rousseau, ognuno « donando sè stesso a tutti egli non si dona a « veruno: e siccome non havvi associato sul quale « taluno non acquisti il medesimo diritto ceduto « sopra sè stesso, così si guadagna l'equivalente « di quello che si perde, ed una maggior forza « per *conservare ciò che si ha.* »

Su di questo passo siami permesso il seguente dilemma. O voi volete che il cambio qui figurato sia coerente alle idee da voi premesse o no: se lo volete coerente, io vi dico essere falso che ciascuno conservi ciò che ha; se poi nol volete coerente, io vi dico che siete in contraddizione con

voi stessi, e, lungi che questo passo sia il terzo mezzo di prova della vostra tesi, esso è un mezzo di distruzione della medesima. Veniamo alla prova. Se abdico i miei diritti privati per acquistare il diritto pubblico, io perdo il diritto di proprietà reale e personale competente a me come individuo, e che prima esercitava da me solo proporzionatamente alle mie facoltà ed ai miei talenti, per acquistare un diritto di comando che non posso esercitare che con altri e sopra di altri. È dunque falso che io acquisti l'equivalente di quello che io ho perduto, e che io conservi ciò che prima aveva.

Fingiamo, di fatto, che la pluralità mi spogli oggi senza necessità de' miei beni o della mia libertà, io dovrò rassegnarmi perchè nulla ho di che ripetere, dappoichè tutto io cedetti alla pluralità. Che cosa dunque mi resta? Altro che il tristo diritto di congiurar domani con la pluralità per ispogliare un terzo nella guisa stessa che fui spogliato oggi. È dunque falso nella ipotesi di Rousseau che taluno, donando tutto sè stesso ad altri, egli in ultima analisi non si dia a nessuno, e che acquisti realmente ciò che perdette nella alienazione, e che quindi conservi ciò che ha.

Che se poi vogliamo stare alla corteccia delle parole e rendere illusoria l'alienazione dei diritti individuali per non lasciare che una mera cospirazione amichevole di forze, in tal caso si distrugge da capo a fondo il contratto immaginato da Rousseau, e si costituisce quello che fu da noi asserito.

Ma così è che il contratto figurato da Rousseau

è non solamente assurdo in natura, ma eziandio fonda un infinito dispotismo. Dunque deve essere assolutamente rigettato. La *illimitata sovranità* pertanto del corpo sociale riguardar si deve come un mostro morale. La nazionale sovranità dunque si deve riguardare come il potere di tutto un popolo diretto alla più felice conservazione degli individui.

§ XXXII. *A quali materie estender si possa la legislazione positiva umana.*

Tutte le cose dette fin qui furono rivolte all'unico oggetto di determinare i veri *limiti di ragione* della legislazione positiva umana. Per iscoprire questi limiti abbiamo dovuto indagare quali potessero essere i limiti del potere dell'associazione. Per iscoprire poi questi altri limiti noi abbiamo dovuto salire all'*atto costituente* la civile associazione. Noi abbiamo all'indigrosso trovato costituirsi da questo atto non una società di *azienda*, ma una società di *commercio*, non una società di perfetta *comunione*, ma una società di puro *scambievole e necessario soccorso*; in una parola l'associazione civile si può denominare piuttosto una *confederazione* di padroni eguali ed indipendenti, di quello che una comunione perfetta di beni e di azienda. La natura di questa costituzion sociale viene determinata dal *bisogno* di ogni individuo umano di questa confederazione, onde essere aiutato da altri.

Ora ci è d'uopo conoscere in particolare le *materie* del trattato della sociale confederazione

per separare le riservate dalle *accomunate*, ed indi determinare i limiti della legislazione. Per distinguere a dovere ciò che vien posto in comune da ciò che viene riservato, ciò che ognuno porta con sè da ciò che egli acquista o può acquistare, fingasi che ogni umano individuo potesse bastare a sè stesso: in questo caso ognuno sente che l'individuo bastante avrebbe tutti i rapporti della vita animale e razionale simili all'uomo bisognoso del soccorso altrui; ma *potendoli* egli soddisfare da sè stesso, senza il concorso della società, provvederebbe alla miglior propria conservazione con quei mezzi che gli fossero stati attribuiti dalla natura. Ora ogni popolo rispetto ad un altro si trova appunto in questo stato: esso è una vera persona morale eguale ed indipendente da ogni altra, e bastante a sè stessa. Fra simili persone è vero o no che si debbono rispettare i dettami della reciproca *eguaglianza* e *libertà?* Le convenzioni non sono forse pienamente libere fra simili persone? L'obbligo a serbare le convenzioni non nasce forse dal male che deriva dalle loro infrazioni? Ma questo è ancor poco: ogni persona non ha forse un diritto a sè di provvedere ai proprj bisogni, alla propria sicurezza, alla propria incolumità, salva l'altrui indipendenza e libertà? Ecco il caso di più individui umani bastanti a sè stessi. *Prima* di figurare la confederazione è necessario di figurare l'*autorità di diritto*, di cui abbiamo di già parlato (§ XVII).

Veniamo ora allo stato reale di debolezza personale dell'uomo: qual *differenza* può passare fra questo stato e lo stato dell'uomo bastante a sè

stesso? Voi mi rispondete che tutta la *differenza* non passa fra gli *originarj diritti*, ma *solamente* nei *mezzi esecutivi* onde esercitarli. La *potenza* di fatto o l'impotenza a provvedere ai proprj *bisogni* è *distinta* tanto dal bisogno stesso, quanto dal diritto di provvedervi. *Identico* è dunque lo stato finale di ragione tanto dell'uomo bastante a sè stesso, quanto dell'uomo che non basta a sè *stesso*, come identico è lo stato di diritto antecedente del fanciullo con quello dell'uomo provetto, dell' infermo con quello del sano. Identico è dunque il diritto di dominio, di libertà e di tutela, tanto dell'uomo bastante a sè stesso, quanto dell'uomo bisognevole dei soccorsi altrui.

Ritenuta questa idea fondamentale, se passiamo all'atto della associazione, che cosa risulta? Null'altro che una cospirazione di forze ed una *armonia* di azioni *necessaria a supplire* alla debolezza individuale. Dunque da questo unico punto si deve determinare il confine dell'azione della associazione su la padronanza antecedente e naturale dell'uomo. Tutto ciò che eccede questo confine è *senza titolo di ragione*: dunque egli è assolutamente arbitrario. Al di là, di fatto, non si trova più punto a cui arrestarsi; ogni effetto è senza causa. Illimitato è quindi ogni dettame che si volesse fissare oltre questo titolo.

Ma, se la reciproca cospirazione ed armonia è unicamente regolata dal *bisogno* stesso dell'associazione, noi ci avvediamo in primo luogo che tutto ciò che non percuote le *scambievoli relazioni* tra i confederati eguali ed indipendenti, tutto è *riservato* all'assoluto impero personale di

ogni individuo confederato. Dunque la libertà di coscienza in materia di religione, la libertà interiore di opinare o di pensare in qualunque oggetto, e tutti gli atti che si restringono all'individuo non dovranno cadere giammai sotto i vincoli della confederazione. Più ancora: tutto ciò che riguarda i diritti e i doveri indifferenti al terzo, non potrà essere legittimamente assoggettato ai vincoli della confederazione. Nè vale il dire che le cose interiori abbiano un' influenza diretta sugli atti esteriori, perocchè altro è il dire che *possano agire* sull'esteriore, ed altro il dire che la comunanza possa esercitare un impero *effettivo* su di essi. A buon conto questo impero sarebbe sempre frustraneo, e, quel che è più, sempre violento, impolitico e pernicioso. L'opinione non può essere corretta che con l'opinione, e nulla più. Il commercio esterno è circoscritto agli effetti puramente esterni. Tutto ciò che *effettivamente* non viola i rapporti fra uomo e uomo non può essere che ingiustamente assoggettato all' impero altrui. La *possibilità* congetturale o metafisica è un titolo sol proprio della più sfrenata tirannia. La necessità sola di soccorso, io lo ripeto, indotta dalla impotenza, forma fra confederati *eguali* il confine delle cose assoggettate al trattato dell'associazione: tutto ciò che sorpassa questa necessità è interamente sottratto ed a libera disposizione privata del confederato. Concludiamo dunque, che nell'atto costituente l'associazione civile vi ha dei diritti *riservati* alla personale padronanza di ogni associato. L'immagine della civile associazione non può in questo essere diversa dalle associazioni di

negozio che si praticano tutto dì nella vita comune. Ditemi, di fatti, se taluni si associano per una speculazione commerciale, trovandosi ognuno impotente ad eseguirla da sè solo, pongono forse in commercio la loro azienda domestica, l'unione con la propria moglie, l'educazione de' proprj figli, l'ordine della famiglia, le ore del riposo, la natura de' passatempi e cento altre cose simili? Non mai. Ognuno pone in comune soltanto un dato capitale e una data opera, e nulla più. E perchè ciò? Perchè queste sole cose sono necessarie all'associazione di negozio da ciascheduno contratta per uno scopo al quale da sè solo giunger non poteva.

Ecco l'immagine perfetta della civile associazione. Consultate, se vi piace, la comun legge dell'amor proprio umano, e rispondetemi se possa essere della natura dell'uomo di rinunziare alla propria indipendenza e libertà *senza bisogno* ed *oltre i limiti del bisogno*. Ognuno mi risponde di no. Se dunque oltre il titolo morale di ragione noi vogliamo consultare anche la *volontà* presunta dei contraenti, noi troviamo che, oltre ai limiti della necessità del comune commercio e soccorso, ogni confederato indipendente non pone in comune commercio e soccorso nè beni, nè potenza, nè diritti di sorta alcuna. Dunque sì per fatto che per diritto la distinzione dei diritti comunicati e dei diritti riservati è comprovata e pienamente sanzionata.

Passiamo ora ai diritti *comunicati*. A parlare con verità l'uomo in società non si spoglia di alcun diritto, che competere potrebbe all'uomo bastante a sè stesso; ma *cangia solamente la ma-*

niera di esercitarli onde assicurarli, estenderli e moltiplicarli. Così, se nel dominio delle cose appone segnali esterni, se affida a monumenti comprovanti gli atti della sua padronanza, egli ciò fa per assicurare, nel commercio de' suoi confederati, il dominio suo, senza scemarlo od affievolirlo. All'opposto, con la forza di tutto l'aggregato egli si procaccia una potenza, una sicurezza ed una ricchezza, cui, abbandonato a sè solo, sarebbegli stato impossibile di ottenere. Se in vece di esercitare la privata violenza dell'uomo bastante a sè solo, per costringere altrui a prestargli ciò che gli è dovuto, usa della via dei *tribunali*, non è forse manifesto ch'egli non pone a rischio la propria vita, e con la forza invincibile dell'aggregato egli esercita la propria *tutela*? Se in vece del proprio privato giudizio, dettato o dalla rispettiva ignoranza o dalle passioni, egli acconsente nelle cose comuni di far valere il dettame comune delle leggi e della pubblica opinione, non acquista forse in tutte le posizioni sociali la facilità di far acconsentire senza opposizioni i suoi confederati a tante conciliazioni, cui sarebbegli impossibile di ottenere se ognuno dovesse far prevalere il privato suo giudizio? In tutti questi ed in altri simili casi, ditemi quali sieno i veri diritti dei quali il privato si spogli assolutamente? Nessuno e poi nessuno. Egli non ne cangia che il modo di esercitarli per renderli più possenti o più proficui.

Su di questi diritti si esercita appunto l'ufficio della legislazione civile umana. Noi abbiamo già dimostrato non potere essa che sanzionare i dettami del naturale diritto (§ 27, 29), e però nel-

l'armonizzare gli atti esecutivi di questi diritti, necessariamente dovrà attenersi all'ordine morale di ragione, regolatore del commercio scambievole fra gli uomini collegati. Tutto considerato, si trova che la formola generale delle leggi civili regolatrici degli atti privati riducesi alla seguente: « pareggiare con l'autorità pubblica fra i privati « l'utilità, mediante l'inviolato esercizio della « comune libertà. » Tutte le leggi civili statuenti sul diritto discendono da questa regola, e tutte debbono ritornare a lei. Aprite un codice, leggete: se voi non potete ridurre la legge che avete sott'occhio a questa formola, dite francamente che la legge è cattiva o che le circostanze di quel tal popolo sono bene infelici. Un esame particolare potrebbe meglio determinare le osservazioni che noi facciamo qui: la vista universale sotto la quale ora abbracciamo gli oggetti, non ci permette di entrare in altre specificazioni, le quali solo competono e possono essere dimostrate dopo un più ampio sviluppamento. Qui io mi limiterò soltanto a far rilevare che la *funzione propria* e precisa della legislazione positiva umana tutta riducesi ad una *grande tutela* e nulla più. Nella tutela non si creano i diritti, ma sol si conservano e si difendono. Questa tutela ha i suoi *modi proprj* di esercizio che variano secondo le materie e le circostanze: essa *illumina* coll'educazione e con le leggi perchè i confederati abbiano il meno di discordia in ciò che cade nel loro reciproco commercio: essa stabilisce le prove ed i segnali di autenticità, perchè questi confederati siano sicuri nelle reciproche loro transazioni: essa giudica fra

i contendenti perchè ognuno abbia il suo senza una guerra civile; e così del resto. Non parlo delle pene e delle guerre, altre maniere di tutela troppo note. Bastino queste specificazioni per far sentire la natura ed i confini del poter legislativo umano anche nelle materie assoggettate all'impero di lui. Ciò serva per tracciare, almeno in generale, i limiti della legislazione positiva umana in relazione ai diritti *primitivi* ed *individuali* di ogni membro della civile associazione. Passiamo ora ad un altro aspetto.

§ XXXIII. *Dei limiti delle leggi di prevenzione e delle procedure.*

Lo stato di abituale *convenienza* e permanenza degli uomini in società, per il quale essa diviene una persona morale sempre vivente, fa nascere diritti e doveri impossibili a verificarsi in uno stato isolato: fra questi havvi quello di *prevenzione*. Questo è tutto tutelare e di pura difesa, perocchè egli ha sol per oggetto di impedire lo *avvenimento* di un male o danno temuto, sì dal canto delle cose che dal canto degli uomini. Questo diritto quindi si esercita tanto sulle cose quanto sulle persone. Così quando istituisco magistrati i quali sorveglino sia alle fabbriche delle case ed alla struttura degli argini dei fiumi, sia alla costruzione e custodia delle trombe da fuoco e alle guardie sugli incendi, sia alla salubrità delle cose riguardanti la sussistenaa, io esercito sulle cose il diritto di difesa, che appello di prevenzione.

Parimente quando stabilisco discipline contro l'oziosità e il vagabondaggio, ed erigo case di lavoro, registri e guardie, quando in fine punisco i delitti, quando ad una cert'ora della notte proibisco o le adunanze nelle chiese, o comando la chiusura delle botteghe, esercito pure un diritto di prevenzione sulle *persone*. Ma quali sono i limiti di questo diritto? Notate bene che dal rispettarne i *giusti* limiti dipende in gran parte la effettiva *libertà* che ognuno gode e goder può nella civile società. Pur troppo uno zelo poco illuminato può persuadere ad un legislatore di non fare mai abbastanza. La sua anima scossa dal timore e dal sospetto può giustificare avanti alla sua leale coscienza ogni eccessiva precauzione. Egli perciò può desiderare di cuore di ridurre i cittadini a tale soggezione che non osino movere un dito senza licenza dei superiori. Ma questi eccessi sono dessi giustificabili? Il diritto di prevenzione è suscettibile o no di *veri limiti* i quali non si possano trascendere senza violare l'ordine morale di ragione?

Che cosa direste di quel legislatore il quale, temendo la ruina delle case, ordinasse che tutti abitassero sotto baracche o sotto altri simili ricoveri? Che per tema degli incendj proibisse di tener fuoco in casa e facesse costruire i focolari in campagne aperte? Che per non avere avvelenatori proibisse la farmacia? Per non avere satire, proibisse il leggere e scrivere, e così del resto? Voi mi risponderete che con queste stravaganze la precauzione sarebbe peggior del male temuto. Richiamiamo le cose a' loro principj: la legge

non può essere un atto di arbitrio o di pura forza, ma deve essere un atto di necessità e di ragione. Dunque la prevenzione deve avere tutti i caratteri sopra annotati della legge, il primo de' quali è quello della *necessità*. Questa necessità, come fu detto nel §I, non deve essere *fittizia*, ma naturale. Esaminando le cause più ordinarie dei delitti si trova che desse riduconsi al difetto di sussistenza, al difetto di educazione, al difetto di vigilanza ed al difetto di sicura e spedita procedura. Quando questi difetti siano imputabili ai governi, non è vero che la legge punisce i delitti ch'ella fece nascere? La punizione è allora necessaria? All'opposto noi veggiamo in tutti i tempi ed in tutti i luoghi ne' quali gli uomini godono di un'equa e vigilante amministrazione i delitti essere rari come i mostri nella fisica, e rispettivamente essere più rari anche sotto i cattivi governi in proporzione dell'incivilimento. Persuadiamoci di una grande verità, ed è che il mondo va da sè, e che molti penosi rimedj che noi vogliamo adoperare sono per lo più resi necessarj in grazia della cattiva maniera con la quale noi lo governiamo. In generale, il male non si fa gratuitamente e senza gagliarde tentazioni. Determinato il punto della *necessità*, conviene determinare la natura dei rimedj.

Nella vita umana l'ottimo assoluto è impossibile. L'ottimo possibile è sol quello dove havvi il *maximum* di bene unito al *minimum* di mali; la potenza dell'uomo è finita e può solo contare su i beni ch'essa può produrre e sui rimedj ch'essa può adoperare. Quando la spesa è maggiore del-

l'entrata conviene lasciarla, e rimettersi alla fortuna. Anche nei grandi affari convien donare qualche cosa alla sorte piuttosto che assoggettarsi ad una penosa schiavitù e ad una irrequieta ed eterna suspizione. Ecco i dettami d'una esatta ragione e di uno stretto diritto. Applichiamoli alla prevenzione. La prevenzione è fatta per difendere il ben essere e non per distruggerlo. Tutto ciò che restringe la mia libertà, o mi toglie, o in parte o in tutto i miei beni, è un male che io non debbo tollerare che in vista soltanto d'un male *maggiore certo ed inevitabile*. Notate bene queste condizioni. Qui è necessario di instituire un bilancio politico su tutti questi elementi. Prescindete voi da queste condizioni? Voi opprimete i più ed a perpetuità per causa di un solo e passeggiero. Perchè vi può essere un uomo attaccato da un morbo epidemico, proibirò io in perpetuo la vendita dei panni usati? Se qui mi fosse concesso di entrare in alcune specificazioni potrei fissare in particolare i limiti del diritto di prevenzione, ma collocato in una teoria generale e primitiva altro non posso dire, che in questa materia è duopo in primo luogo calcolare l'*avvenimento* del male, non dietro una chimerica possibilità, ma unicamente dietro il *corso ordinario* delle cose, e attenersi a ciò che *per lo più suole accadere* in date circostanze. Ecco perchè reprimerò sempre l'oziosità e il vagabondaggio, come causa certa e permanente di delitti. In secondo luogo convien osservare se questo male si possa per lo più prevenire con le sole minacce d'una pena proporzionata e coll'abituale vigilanza gene-

rale sì del pubblico che dei privati, senza sotto-
mettere tutta la massa dei cittadini a vessatorie o
dispendiose operazioni. In terzo luogo, allorchè
una comprovata esperienza dimostri non essere
possibile un tal modo di prevenzione, si ricorre
o a proibire cose per sè indifferenti o ad imporre
certe discipline, ma solamente entro i *più ristretti
confini* possibili d'una *provata necessità*, e sola-
mente durante la necessità.

Ecco in generale le regole limitative il diritto
di prevenzione derivate dal vero naturale diritto.

Vi ha altri rami di affari nei quali la legge
vuole disporre intieramente di un certo ordine di
azioni: tali sarebbero le procedure civili e crimi-
nali. Quanto alle criminali, pare che la pubblica
autorità, proponendosi un sistema di mezzi pro-
batorj, per non confondere l'innocente col reo,
debba far tutto *da sè sola* onde ottenere speditezza
e sicurezza da tutte le parti. Quanto poi alla ci-
vile, siccome questa è un surrogato della privata
autorità, così l'autorità pubblica non deve far tutto,
ma lasciare alla diligenza delle parti tutto ciò che
non altera nè può alterare la parità rispettiva del-
l'azione e della difesa. In vece deve essere sollecita
più che mai a regolare ed assicurare le opera-
zioni dei giudici, essendo questa una funzione
pubblica annessa all'autorità dell'imperante. An-
che nella procedura civile si esige sicurezza e spe-
ditezza sì dal canto delle parti che dal canto dei
giudici. Il dispendio di tempo e di danaro deve
essere il minimo possibile; e però tutti gli atti
che far si possono nel corso della procedura con
regolarità, si deve ordinare che vengano fatti senza

l'intervento superfluo dei giudici e senza dispendio dei litiganti. È una falsa idea che tutti gli atti della procedura debbano partir dal giudice. Egli è destinato soltanto a conoscere del mio e del tuo. Il rimanente si fa perchè sia osservata la parità di trattamento fra le parti litiganti; quando consti legalmente di questa parità basta alla autorità tutelante del governo. Egli quindi si deve astenere dall'ordinare funzioni lunghe, incomode, dispendiose, come tutte lesive del buon diritto dei contendenti cui deve anzi rispettare più che si può. Quanto poi ai giudici è una vera lesione del diritto sociale autorizzare e peggio imporre un segreto ed un arbitrio che deve anzi essere scrupolosamente ed efficacemente allontanato e prevenuto. Le competenze debbono essere chiare, fisse ed invariabili; le operazioni debbono essere manifeste, certe e regolate. Tutto ciò che viola queste condizioni è una lesione formale della legge della associazione e della positiva giustizia comandata dall'ordine morale di ragione.

Ecco un breve saggio su i limiti della legge positiva umana. Con questi contrassegni si può giudicare in generale della bontà assoluta o relativa di qualunque ordine di leggi ne' suoi rapporti al temperato e giusto potere dell'autorità imperante. Unite questi dettami ai caratteri intrinseci già annoverati nella definizione della legge positiva quale deve essere, e voi vi formerete, almeno all'indigrosso, la vera idea della legge umana di ragione, tanto per il suo *intrinseco tenore*, quanto pei suoi giusti confini. Io non ho parlato qui della legge relativa al merito e alle ricom-

pense, perocchè credo di aver accennato quanto basta nel § XXIV.

§ XXXIV. *Delle cose religiose.*

Abbiamo veduto che i motori precipui della unità del senso morale dei popoli sono le leggi positive e le cose religiose. Delle prime abbiamo parlato fin qui. Ora conviene parlare delle seconde.

Per cose religiose in generale io intendo quel complesso di funzioni per le quali si effettua *praticamente* la religione. In questo senso le cose religiose non sono realmente diverse dalla religione medesima Quando parliamo della religione in astratto, noi la figuriamo come un ente morale a sè, staccato dall'uomo che la esercita. Tale è il concetto espresso con la definizione recata nel § IV di questi fondamenti. Per lo contrario, quando la consideriamo nell'agente o come funzione dell'agente morale, noi la contempliamo nel suo stato pratico e reale. Allora la religione comprende tanto le *dottrine* quanto le *pratiche.*

Quella credenza e quegli atti interni ed esterni che si credono opportuni ad ottenere dati beneficj dalla divinità costituiscono ogni religione. *Fede* ed *opera* sono dunque i due principali requisiti di ogni religione. Qui la fede non si limita alla sola *credenza*, ma comprende anche la fiducia.

La fede ha per primo suo fondamento o la dimostrazione o l'autorità. L'opera è determinata dai motivi suggeriti dalla fede. La scienza e la potenza concorrono adunque nella religione.

La religione adunque può divenire un abito morale dell'uomo: essa può divenire eziandio un abito sociale allorchè è comune a molti, e molti cospirano esteriormente allo stesso esercizio di lei, ed allora nasce l'idea di chiesa, di sinagoga, di società religiosa, di comunione, di setta, ecc.

L'esercizio della religione abbraccia tanto gli atti che si eseguiscono come *parte* di lei, quanto gli atti che si eseguiscono a *motivo* della medesima. Il *culto* appartiene alla prima classe: gli altri atti praticati, in vista di un precetto creduto divino, appartengono alla seconda.

Il culto può definirsi: « Quel complesso di « sentimenti e di atti coi quali si venera la maestà « e si impetra la beneficenza e la misericordia « della Divinità. » Vi può essere un culto interno ed un culto esterno. Il culto esterno è piuttosto *la manifestazione* del culto in sè stesso, imperocchè il culto esterno altro non è nè può essere « che un aggregato di segni esterni coi quali si « manifesta l'adorazione e la preghiera interna. »

Se più uomini convengono nello stabilire certi segni per professare esteriormente l'adorazione, se convengono in certe formole per esprimere la preghiera, se convengono che questi segni e queste formole sieno osservate come regole comuni di culto esterno, allora si stabilisce un *rito*. Due parti può avere un rito: la prima consiste nella rappresentazione o nella commemorazione venerata di un qualche fatto creduto divino; la seconda consiste nella professione diretta della adorazione e della preghiera. Quindi è facile intendere a che riducasi la liturgia: essa si può definire: « Quella

« serie di atti e di cose esterne, mediante le quali
« fu convenuto di rappresentare o di rammemo-
« rare simbolicamente qualche parte o fatto della
« divina economia. » In questo senso dunque la
liturgia forma parte del rito.

Sopra fu detto che la credenza forma la prima
parte della religione. Questa suppone certe opi-
nioni e certe dottrine. La dottrina che forma il
soggetto della credenza costituisce la teologia;
essa dir si potrebbe: « il complesso delle opinioni
« intorno alla natura ed al governo della Divinità »
La prima chiamasi *dogmatica*, ed abbraccia le
opinioni di cui ora si è fatto parola; la seconda
appellasi *morale*, e questa abbraccia le regole
delle azioni umane in quanto sono dedotte dalla
ordinazione divina. Sotto questo rapporto dunque
le regole suddette entrano a far parte del governo
della Divinità. La teologia dogmatica e la morale
sono due parti integranti della dottrina religiosa.
Nella prima si tratta di informare la mente, e
per questo motivo prende il carattere di scienza
o razionale o positiva; nella seconda si tratta di
dirigere le azioni, e per questo motivo prende il
carattere di arte. La scienza ha per suo fine il
conoscere: l'arte ha per suo fine il fare. Se dun-
que la scienza e l'opera debbono concorrere nella
religione, ognuno vede che ambe le parti della
teologia costituiscono il vero corpo della dottrina
religiosa.

§ XXXV. *Della religione considerata come potenza o motore morale.*

La religione, considerata come potenza effettiva operante sull'uomo, ha due aspetti principali; il primo è quello di *legge*; il secondo è quello di *affezione morale*. La religione considerata come legge altro non è che: « Il complesso delle cose « ordinate o credute ordinate dalla Divinità sotto « di una data sanzione. » Se si pensi che la Divinità parli all'uomo per mezzo dell'ordine naturale, la *religione* dicesi *naturale*. Se poi si pensi che abbia parlato all'uomo a guisa d'altro uomo, la religione chiamasi rivelata. La prima è razionale; la seconda è positiva.

Fra la religione naturale e la rivelata non vi può essere una reale ed intrinseca discrepanza. L'unica differenza sta solo nella *promulgazione* della volontà creduta divina; imperocchè l'ordine naturale e morale si considera legge della stessa Divinità rivelante. Dunque la religione rivelata non può essere sostanzialmente diversa dalla naturale. Con molto maggior ragione poi non vi può essere conflitto fra l'una e l'altra; anzi, all'opposto, l'una non può servire che di sussidio all'altra, ed amendue di lor natura servir debbono a consacrare e sanzionare l'ordine naturale voluto dalla Divinità. Come la vela serve a guidare la nave, così appunto la religione serve a guidare l'uomo negli affari tutti della vita.

Dalle quali cose ne viene per necessaria conseguenza, che la religione non può essere in con-

flitto nè coll'ordine sociale, nè coll'ordine civile, nè con tutti i diritti che sono indivisibili da qualunque buon governo. Questa conseguenza viene confermata in tutte le sue parti dalle seguenti considerazioni:

1.° L'ordine sociale è cosa imperiosamente voluta dall'ordine naturale stabilito dalla stessa Divinità. Dunque la religione rivelata non può essere in conflitto con l'ordine sociale; essa, all'opposto, non può essere che conforme all'ordine sociale divenendo mezzo alla di lui esecuzione. Questa conformità attribuisce un nuovo vigore all'ordine sociale, perchè l'autorità divina si aggiunge all'umana.

2.° La società civile si deve considerare di ordinazione divina, perocchè ella è di ordinazione naturale necessaria. Dunque tutto ciò che è veramente necessario per la costituzione, conservazione e pel retto ed efficace esercizio degli uffici civili sarà pure di ordinazione divina. Ma così è, che per costituire, mantenere e rettamente dirigere la società civile è assolutamente necessaria la suprema potenza ed unità dell'impero: dunque questa potenza d'unità sarà di ordinazione certamente divina.

Dunque una religione rivelata conforme alla verità ed alla giustizia sanzionerà questa potenza ed unità; dunque proscriverà la divisione e l'indebolimento, e sanzionerà, all'opposto, l'integrità necessaria alla retta amministrazione dello stato.

§ XXXVI. *Dei limiti di diritto sociale in materia di religione.*

L'autorità sociale, come ha certi limiti dei quali abbiamo già ragionato nelle altre materie, ha pure determinati confini anche nelle cose religiose. Essa ha quegli stessi confini che sono proprj del sociale contratto. Per la qual cosa tutta quella parte della religione la quale non tocca direttamente il sociale commercio e l'ordine comune civile, di sua natura, rimane *sottratta* dall'impero della pubblica autorità. Questa conseguenza si conferma con due massime ragioni: la prima ricavata dai rapporti stessi religiosi; la seconda ricavata dai diritti nativi proprj dell'uomo e del cittadino.

E per verità, parlando del primo motivo, osservar si deve che i rapporti fra l'uomo e la Divinità sono per sè stessi *universali*, *invisibili*, *personali* ad ognuno ed *indipendenti* da ogni umana autorità. Dico in primo luogo che sono *universali*. In tutte le posizioni ed in ogni luogo la creatura sta sotto l'impero del creatore: i rapporti dunque fra l'uno e l'altro sono universali. Dico in secondo luogo che sono *invisibili*. Dio è invisibile, l'uomo interiore è pure invisibile; ma i rapporti essenziali religiosi passano fra Dio e l'uomo interiore come consta dalla definizione della religione; dunque i rapporti fra l'uomo e la Divinità sono invisibili. Dico in terzo luogo, che questi rapporti sono *personali* ad ognuno. Sia l'uomo solo, siano molti, siano uniti, siano isolati, i rapporti religiosi

colpiscono sempre l'uomo individuo: dunque essi sono personali. La trasgressione di molti non può giustificare la trasgressione di ognuno: la responsabilità verso Dio è sempre personale. Dico in quarto luogo che i rapporti religiosi sono *indipendenti* da ogni umana autorità. Di fatto se non può tutto l'uman genere nè sottrarsi dall'onnipotenza del Creatore, nè aggiungere un dito alla propria statura, non potrà adunque l'umana autorità predominare i rapporti veramente religiosi: dunque essi saranno essenzialmente indipendenti da lei: dunque la politica giurisdizione non potrà versare che sulle cose *estrinseche* che, per umana instituzione o per l'esercizio esterno della religione, si fanno servire ad una comunanza o società qualunque.

Il secondo motivo sopra accennato, limitante l'autorità sociale o politica, fu detto nascere dai diritti *nativi* proprj dell'uomo e del cittadino. Ora convien vedere quali ritegni nascono all'autorità da questi primitivi diritti. La religione forma una parte della *proprietà* dell'uomo morale. Dunque goder deve di quella indipendenza e libertà primitiva che forma la giustizia del sociale contratto. Dunque la libertà di opinione e di coscienza è un diritto del pari sacro che quello della proprietà, della vita e delle fortune. Se poi consideriamo la *importanza* e la forza del sentimento religioso, noi troviamo formar esso per l'uomo un sommo *bene*, ed eccitare tali sentimenti che la politica tenterebbe invano di controvertere con la forza, ed anzi non ecciterebbe che la dissoluzione dell'ordine sociale mediante l'esercizio d'un potere

tirannico. Ognuno sa in fatti che fra tutti i sentimenti morali quello della religione è il più gagliardo, il più irritabile e il più indipendente. Le cose fatte e sostenute per motivo di religione, ricordate da tutte le storie antiche e moderne di qualunque setta, ne somministrano la prova luminosa, costante, universale. Da questa osservazione evidentemente si deduce che gli uomini considerano la loro religione come la più preziosa loro proprietà. Dunque sarebbe ledere il diritto primitivo della naturale padronanza legittima il violare con la forza politica la libertà della coscienza. L'opinione non si può correggere che con la sola opinione, e però con mezzi liberi e conformi alla padronanza e alla dignità dell'uomo. Il cristianesimo medesimo prescrive formalmente e positivamente questo precetto. « Pascite qui in « vobis est gregem Dei providentes, *non coacte* « *sed spontanee*, neque turpis lucri gratia, sed « voluntarie » dice il capo degli Apostoli Pietro a tutti i vescovi della chiesa (capo V, ver. II, epist. I). Invano gli apologisti della persecuzion religiosa tentano di far uso del *compelle intrare* del capo della famiglia che invita a pranzo i suoi amici che si scusarono. Imperocchè la sollecitazione che si fa ai passeggieri di venire ad approfittare di un pranzo non è la persecuzione figurata e difesa dagli intolleranti. Altro è obbligare con la preghiera, altro è cacciare col bastone e coi pugnali. Dall'altra parte poi è notorio il detto, *incivile est judicare nisi tota lege perspecta.* L'interpretazione di una legge debbesi desumere dai passi *uniti* ne' quali il legislatore parlò dello

stesso soggetto. Dunque nel caso nostro convien conciliare insieme i due passi che si pretendono contrastanti. Dunque si deve interpretare il passo *allegorico* della parabola col passo chiaro, positivo, precettivo dell'epistola di S. Pietro. Ma questo passo non sotto figura di parabola, ma in una maniera chiara e positiva impone il precetto della persuasione, e con la sua locuzione negativa *non coacte sed spontanee* proibisce formalmente ogni violenza. Dunque il *compelle intrare* al pranzo debbesi necessariamente interpretare come *invito pressante*, e nulla più.

Distruggere, tormentare, perseguitare alcuno per la sola differenza dell'opinione religiosa è dunque, in linea di ragione naturale, la più criminosa violenza che si possa commettere fra gli uomini. Ammessa l'intolleranza *civile* religiosa, non si tratta più se non che di vedere chi sarà più forte. Ogni diritto sparisce per non lasciare altro impero che quello della violenza. La regola *par in parem non habet imperium*, che forma il fondamento unico della giustizia fra uomo e uomo, non ha più luogo. Resta dunque la sola forza meccanica, l'ingiuria, la distruzione, la guerra, in una parola la dissoluzione di ogni ragione naturale e civile.

Fu detto che la politica tenterebbe invano di controvertere con la forza esterna i sentimenti religiosi, e che anderebbe contro il suo fine. E per verità, la politica intollerante viene delusa o dal fanatismo di chi ha una religione o dalla ipocrisia di chi non ne ha nessuna. E primo dal fanatismo. Chi non teme la morte e i tormenti, non

teme veruna potenza umana, e può attentar tutto contro la potenza umana. È proprio del fanatismo di produrre questo disprezzo dei tormenti e della morte. Una ricompensa infinitamente maggiore annessa alla resistenza, creduta santa e fortemente desiderata come mezzo di premio, messa sulla bilancia della persecuzione, trasporta l'uomo al di sopra delle prigioni e dei roghi, e delude lo impero delle umane podestà. Egli dunque o affronta imperterrito il carnefice, o alza arditamente il vessillo della ribellione. Tutta la storia conosciuta conferma, senza smentirsi mai, questa osservazione.

Ho detto in secondo luogo che l'intolleranza viene delusa anche dall'ipocrisia. Di fatto se voi comprimete l'aperta resistenza, alla fine che cosa fate coi vostri mezzi coattivi? Voi altro non fate che popolare i templi di ipocriti, le aule di scellerati, e le case di increduli. Chi non sa che in un paese di genio intollerante i templi sono più specialmente frequentati da coloro, i quali con l'aura dell'opinione religiosa vogliono coprire la loro avarizia, la loro ambizione, o altre ree passioni? Chi non sa che le aule sono assediate da coloro che con la maschera di una religione, cui in cuore disprezzano, usurpano suffragi non meritati o soppiantano un rivale che li merita? Chi non sa che le vessazioni per motivo di religione fanno nascere l'avversione alle medesime, e quindi provocano dispute ed obbiezioni, o ragionevoli o irragionevoli; fanno divenire increduli coloro che non lo erano, ed eccitano una reazione turbolenta in coloro che erano tranquilli? Persuadiamoci di

una verità eterna: La Divinità non ha cultori di buona fede che nei cultori liberi: lo stato non gode tranquillità che con la libertà della coscienza: la religione non trionfa che con l'ascendente della opinione.

§ XXXVII. *Come la religione possa essere impiegata qual motore politico di morale unità.*

Fin qui abbiam veduto quali siano i limiti della pubblica autorità in materia di religione, avuto riguardo ai diritti nativi dell'uomo, inviolabili dall'umana autorità. Resta ora a vedere come la religione possa essere impiegata, salva la padronanza del cittadino, come motore positivo di morale unità, o sia come di conserva con le leggi positive possa produrre l'intento di unificare i sentimenti naturali degli uomini coll'ordine essenziale della civile associazione. Da prima ognuno intende che la politica non potrebbe produrre questo intento quando la religione non fosse un motore potente e sussidiario alla buona amministrazione dello stato. Il sussidio, che la politica può trarre dalla religione, nasce dall'influenza che dar si può alla stessa religione su tutti gli oggetti interessanti il buon governo dello stato. Questa influenza, derivando dal poter libero ed indefinito dell'*opinione*, può essere assai più estesa ed efficace del poter politico; perocchè si può far agire il potere della religione anche dove non può e non deve giungere il potere della politica. La religione dunque deve *sussidiare* la politica, e la politica deve proteggere la religione. L'una e l'al-

tra debbono agire di conserva per ottenere lo stesso intento.

Qui domandare si può, fino a qual segno la politica debba proteggere la religione. A ciò rispondo, che deve proteggerla *fino a quel segno*, che il ministero della religione è realmente necessario al *ministero* della buona politica. Dobbiamo dunque determinare i limiti di questa necessità, per determinare i limiti di questa protezione. Nelle diverse età della vita civile variar debbe necessariamente il regime politico della religione; ma ciò riguarda l'applicazione e non gli *attributi* fondamentali della religione ne' suoi rapporti alla politica. Questi attributi fondamentali consistono nei *caratteri essenziali* e perpetui, per i quali la religione può essere variamente adoperata a vantaggio dell'ordine politico. La politica non crea la religione, ma si serve della religione a pro dello stato. La religione dunque deve avere già in sè stessa le *attitudini* proprie a giovare allo stato. Queste attitudini altro non potranno essere se non che le condizioni perpetue, senza le quali la religione non potrebbe servire alla morale pubblica e privata. Ora essa non può servire a questa morale se non quando, nell'idea che somministra della Divinità, offre il modello della somma virtù e della somma potenza, e quando nell'applicazione di questa potenza mostra una sanzione inevitabile della morale pubblica e privata. Veder tutto, poter tutto, voler tutto il bene, odiar tutto il male, premiare tutte le virtù, punire tutti i delitti anche dopo morte, ecco i dogmi essenziali e perpetui della teologia dogma-

tico-politica. La teologia morale-politica non ha alcun carattere predominante tranne quello della socialità: essa è dottrina di pace, di guerra, di giustizia, di clemenza, di soccorso, di repressione, secondo che la salute pubblica comporta. Questa dottrina non ha alcuna specie di morale a sè, ma avvalora tutta la morale pubblica e privata. Ecco la profession religiosa che, salva la privata libertà di coscienza, debb'essere perpetuamente consacrata e difesa dalla pubblica autorità, fatta astrazione da qualunque religione rivelata. Per questo mezzo si rettificano le varietà del senso morale naturale dei popoli della terra. Per questo mezzo soltanto si può unificare l'unico e necessario ordine morale di ragione coi sentimenti naturali degli uomini. Per questo solo mezzo si possono concordare ed avvalorare le buone leggi positive, e far agire l'autorità del cielo e della terra di comune concordia, onde effettuare l'unico ordine morale di ragione.

Qui dimandar mi si potrebbe, se nel caso che la natura della religione professata non avesse questa attitudine morale e politica, che cosa fare dovrebbe un governo illuminato e sociale? A ciò rispondo, che dovrebbe dar opera affinchè col ministero libero dell'opinione si rettificassero le false e perniciose credenze, si togliessero gli errori, si illuminasse la mente, astenendosi per altro da ogni mezzo coattivo. Così viceversa, se dopo che una religione veramente sociale fosse già stabilita, e che taluni nudrissero opinioni sovversive degli accennati *fondamenti* della religione sociale, dovrebbe il governo impedire che corrompessero

gli altri, e turbassero i credenti nell'esercizio della riconosciuta religione, senza prendersi briga della credenza interiore di chicchessia *Sententiam teneat, et linguam corrigat*: ecco il dovere del miscredente.

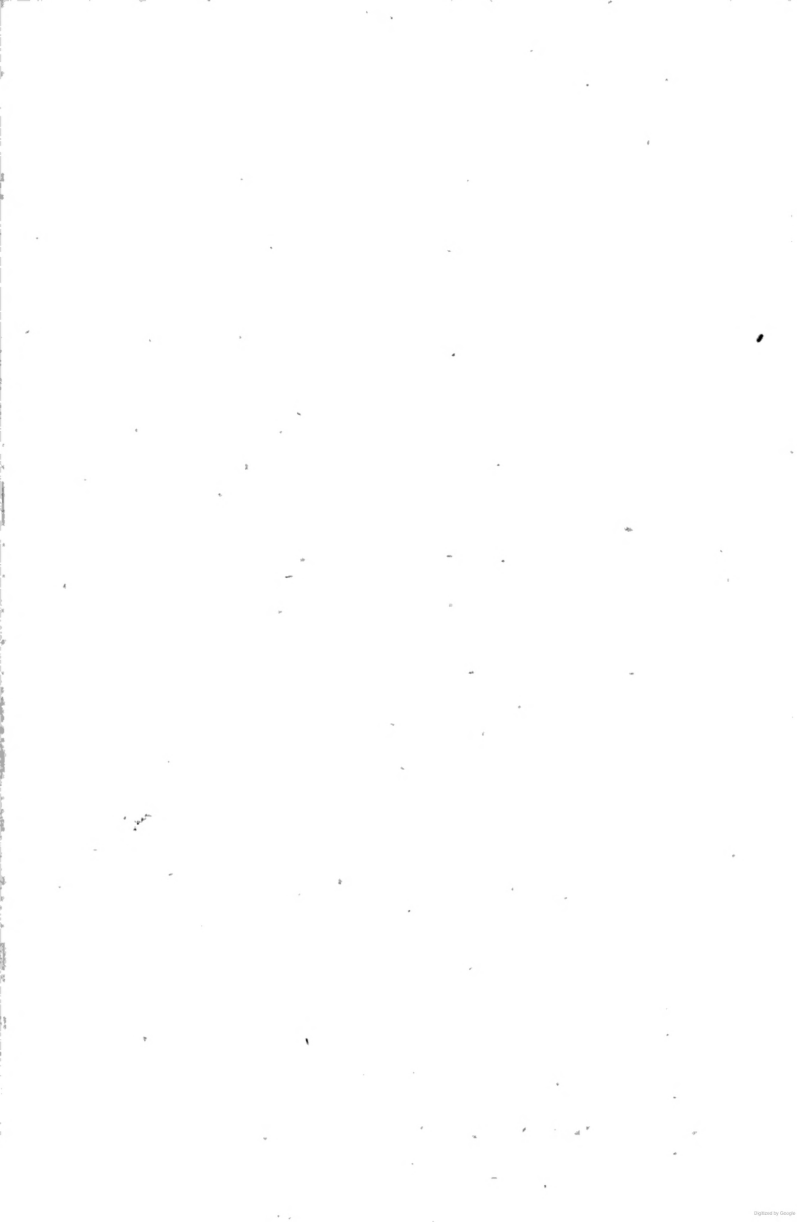
§ XXXVIII. *Conclusione.*

Qui sia fine a questo Assunto Primo della Scienza del Naturale Diritto. In esso sta racchiuso tutto lo *spirito eminente* della scienza: la parte precettiva e il criterio della medesima debbono essere diretti dai dettami universali di questo Assunto. Esso è un problema, i termini del quale, se vengano analizzati a dovere, noi ne avremo la soluzione. Esso è un germe, le parti del quale se vengano completamente sviluppate ne sorgerà un tutto armonico, robusto e maestoso. Le parti di questo germe sono gli enti morali dei quali abbiamo date le definizioni. Noi avremmo bramato di poterci occupare a segnare il nesso di queste parti, e le leggi del loro movimento vitale. Qui sta specialmente il valore d'una scienza tutta di rapporti morali, e di rapporti morali attivi, e cospiranti ad un determinato intento. Se le dicotomie sono nocive nelle scienze di puro fatto, lo sono assai più in quelle di diritto. Io prego quindi i miei lettori di ripigliare la lettura di questo scritto, e di occuparsi a rilevare non solamente il nero, ma anche il *bianco* del medesimo: io voglio dire a porre attenzione non solamente agli oggetti espressi, ma eziandio ai rapporti non espressi che nascono dal confronto degli oggetti esposti, ed a

cogliere il risultato che ne emerge a pro degli individui e delle società. Questa preghiera è diretta a que' sapienti i quali per un caso assai raro si occupassero ad esaminare questo mio lavoro. Quanto agli apprendenti io non potrei mai abbastanza raccomandar loro di ben fissarsi in mente tutto ciò che ho loro presentato; perocchè senza di questo mezzo lo studio loro riescirebbe senza lume e senza vigore. Pensino che qui stanno racchiusi i caratteri radicali di tutta la scienza, e che senza la cognizione di questi caratteri si ragiona sempre a caso. Ora dimando se, trattandosi della somma delle cose, o proprie o d'altrui, sia permesso di abbandonarsi ad un cieco empirismo o ad autorità sospette? Il potere ammirabile della coscienza riesce inconcusso e trionfante sol quando i suoi impulsi vengono avvalorati dai principj dimostrativi. Luce possente e spada acuta riesce per tal modo la sentita e la parlata ragione.

CHE COSA È EGUAGLIANZA?
CHE COSA È LIBERTÀ?
MEMORIE
DI GIANDOMENICO ROMAGNOSI

IN SEGUITO

ALL'ASSUNTO PRIMO

CHE COSA È EGUAGLIANZA?

Tutti in questi tempi parlano di *eguaglianza*, e forse assai pochi ne hanno una vera ed estesa nozione. Il volgo specialmente vi annette un'idea, la quale quanto è conforme alla rozzezza del suo intendimento ed è falsa nella sua applicazione, altrettanto lusinga la sua avidità, ed è rivolta a fomentare i più gravi disordini, i quali alla fine riescono più nocivi al volgo stesso che a quella classe contro la quale da principio sembrano unicamente rivolti. Le conseguenze più moderate dell'opinione volgare del dì d'oggi sull'eguaglianza sarebbero uno spirito d'insubordinazione alle leggi, un poco rispetto verso anche la classe la più virtuosa della società, il desiderio dell'usurpazione di ogni rango, e finalmente il saccheggio, o palese od occulto, fino delle più ristrette altrui proprietà. E Dio non voglia che molti scrigni, molti granai e molte cantine non siansi ormai risentite di questa opinione sull'eguaglianza, anche ad onta delle istruzioni le più pazienti, delle invettive le più forti e degli anatemi i più tremendi dei quali i ministri dell'altare fanno risuonare le cattedre della religione per insinuare una guisa opposta di pensare. Qui la filosofia presta l'opera sua alla religione, e la religione dovrebbe cogliere questo momento per fiancheggiare la filosofia.

Qui si parla al volgo e nello stile del volgo. Crederei di far arrossire quelli che nol compongono se rivolgessi a loro le mie parole. Voglio credere perciò che essi non abbiano nulla di comune con alcuni pretesi maestri in gazzette, i quali per questa parte sono assai meno del volgo stesso.

Volete voi sapere cosa intendere si debba per *eguaglianza* in morale ed in diritto? Immaginatevi il fatto seguente: Robinson e Tadik con le loro mogli fanno un viaggio in mare. Si solleva una tempesta e sono gittati in un'isola dove si salvano. Le loro barche restate in possesso delle acque e dei venti vengono rotte e disperse; onde sono costretti di rimanere nell'isola senza poter più ritornare alle loro case.

Per buona sorte in quest'isola vi si ritrovano delle case, ma senza abitanti, perchè furono prima rapiti dai corsari. In esse si trovano attrezzi di agricoltura ed agio abbastanza da ricoverarsi. L'isola ha alcun poco di terreno colto e alquanto frumento per seminare. Robinson e Tadik comprendono che per sostentarsi è necessario di coltivare la terra: quindi convengono di dividersela in porzioni *eguali*, e di aiutarsi nel resto alle occorrenze.

In capo ad un anno Robinson e sua moglie essendo più attivi, robusti ed industriosi dell'altra famiglia, raccolgono alcuni sacchi di più di grano. Quindi ecco la *disuguaglianza* fra le due famiglie nei prodotti utili.

Accade che Tadik viene a produrre molti figli, ed i proventi del suo campo non bastano ad ali-

mentarli tutti. Robinson, per lo contrario, non ne genera che due soli, ed egli di mano in mano ha migliorato il suo fondo. Quindi Tadik si presenta a lui e gli offre parte della sua terra chiedendo in corrispondenza altrettanto grano da alimentare la sua famiglia. Robinson accorda un tale contratto, ed eccolo più ricco di Tadik anche riguardo ai *fondi*. Così si verifica una *disuguaglianza di beni stabili*.

Finalmente, cresciuti i figli di Tadik e trovandosi angustiati dalla moltitudine e dalla ristrettezza del terreno, uno di essi per nome Orondal si reca da Robinson offrendogli di coltivare per esso parte del suo campo, con patto di dividerne seco i frutti. Robinson lo accetta. Ed ecco stabilita non solo la disuguaglianza, ma anche l'*opposizione* rapporto alla *proprietà*. Robinson possiede, ed Orondal no; Robinson comanda, ed Orondal serve.

Interrompiamo qui la storia e facciamo qualche riflessione. Credete voi che in tutta la serie di questo racconto, queste due famiglie abbiano osservata la *giustizia* naturale? Voi lo sentite nel fondo del vostro cuore. Credete voi che abbiano osservata l'*eguaglianza* di diritto? Sì certamente, ed appunto hanno osservata la giustizia, perchè hanno operato a norma dell'eguaglianza. Ma realmente esse sono divenute fra di loro *disuguali*. Lo concedo, ma dico che appunto sono così disuguali e lo sono con giustizia in vigore del principio dell'eguaglianza. Nol comprendete ancora? io mi spiego.

Ditemi: se al momento che Tadik e Robinson

sbarcarono con le loro mogli, Tadik avesse ammazzato Robinson, avrebbe egli fatto una cosa giusta? Voi rispondete di no. E perchè? Perchè, voi mi direte, Tadik non era padrone della vita di Robinson. Ma perchè, chieggo io, non n'è egli padrone? Perchè, voi replicate, Tadik è un uomo come Robinson e niente più: e quindi se Tadik avesse avuto diritto di uccider Robinson, questi per egual ragione avrebbe avuto diritto di uccider Tadik; la qual cosa involge contraddizione.

Ma trovandosi essi in un luogo dove non vi sono nè leggi, nè tribunali, nè pene, sarebbe stato almeno lecito al momento dello sbarco a Tadik di spogliare Robinson de' suoi vestiti o di legarlo come un cane e farselo schiavo? Il vostro cuore e la vostra bocca con impazienza mi rispondono di no. E perchè tutto questo? Per lo stesso principio di prima: e poi, replico, Robinson avrebbe avuto lo stesso diritto dal canto suo sopra di Tadik.

Voi dunque sentite, che almeno in quest'epoca l'*eguaglianza* è il principio di giustizia unico fra gli uomini: che quest'eguaglianza è fondata su di una verità fisica di *fatto*, cioè, che ogni uomo tal qual è realmente in sè stesso, nella guisa di nascere, nella figura e nelle facoltà interne, a dir breve, tanto riguardo alla macchina, quanto riguardo allo spirito nei suoi bisogni e nel suo fine, è simile ad ogni altro uomo.

Voi avete sentito del pari, che nella divisione delle terre fu osservata l'eguaglianza fra le due famiglie.

Ma se l'uno dei due avesse voluto cacciar l'altro dal fondo e dalla casa avanti il raccolto per im-

possessarsi dei frutti pendenti? Voi mi dite che ciò sarebbe stata iniquità. E perchè? Perchè, mi rispondete, Robinson e Tadik essendo eguali ed essendo ognuno di essi in casa propria e sulla sua terra al pari dell'altro vero padrone, non sarebbe stato lecito all'uno di spogliar l'altro del suo possesso per usurparselo egli. Che se volessimo concedere un tale *diritto di usurpazione*, converrebbe concederlo ad entrambi, poichè non v'è nessuna ragione di preferenza nè nella natura delle cose nè in alcun patto tra di essi stabilito. Laonde un tale diritto, oltre di essere barbaro, violento e distruttore della pace e della stessa vita, sarebbe altresì assurdo e contraddittorio.

Dunque necessariamente deve riconoscersi che l'unico principio che fa sentire socialmente giusta e sacra la *proprietà* delle cose, e per cui debba essere rispettata, si è la *eguaglianza*. Ma Robinson e Tadik, di già padroni del fondo coltivato con la loro industria, divengono altresì padroni dei *frutti* che ne derivano. Se dunque il fondo di Robinson produce di *più* del fondo di Tadik, Robinson rimane tuttavia legittimo padrone anche del di più per la stessa ragione per cui egli è padrone del meno. Ora siccome era in forza dell'eguaglianza che si rendeva inviolabile la di lui proprietà, sarà appunto in forza dell'eguaglianza stessa che si renderà inviolabile il possesso di un maggior *aumento* di ricchezze acquistato senza offendere i confini dell'eguaglianza altrui.

È ben chiaro che se il di più che Robinson possiede non lo avesse acquistato rispettando l'eguaglianza sua con Tadik, cioè a dire, se glielo

avesse usurpato o con violenza o con inganno o con timore, egli non ne sarebbe divenuto nè anche col tempo legittimo padrone: ma è del pari evidente che avendolo acquistato coll'industria ed anche coll'aiuto di quello che chiamasi fortuna, e così col non ferire niente il fatto altrui, egli deve considerarsi legittimo padrone dello stato suo, *maggiore* in forza appunto del principio dell'*eguaglianza*.

Perciò si sente altresì che non rimane leso il diritto dell'eguaglianza anche nella situazione in cui Robinson è *ricco*, ed Orondal *povero*, in cui il primo è *padrone* e possidente, l'altro *servo* e semplice agricoltore. Piuttosto se Orondal volesse rompere a capriccio un tale rapporto, egli violerebbe l'eguaglianza; e se taluno volesse giustificarlo, autorizzerebbe un'incessante guerra fra gli uomini, e ridurrebbeli allo stato dei lupi, degli orsi e dei leoni. Disinganniamoci: fra l'eguaglianza ben intesa ed il ferreo ed orrendo diritto del più forte non v'è mezzo ragionevole. Procediamo più oltre. Queste famiglie si aumentano, e l'isola diviene popolata. Alcuni corsari si affacciano ad essa, e gli abitanti fanno loro resistenza sotto la condotta di un capo da loro scelto. Egli respinge i corsari con la vittoria. La riconoscenza nella nazione vuole perpetuare la memoria di questo fatto, e premiare il capo che si è segnalato con decretargli una distinzione personale di *onore*, estesa anche alla di lui famiglia e discendenza.

Direte voi che ciò violi il diritto di eguaglianza naturale? Niente affatto. A chiunque altro coi

talenti e col coraggio era aperto il campo di distinguersi in siffatta maniera; e quando per un consenso unanime della nazione un tale eroe ha acquistato l'anzidetta distinzione, egli ne diventa legittimo *proprietario* al pari di quello che con la sua industria acquista un dato fondo o ne raddoppia il raccolto. Quindi in virtù dell'eguaglianza, la quale fa sì che taluno non possa usurpare ciò che l'altro possiede di sua ragione, quantunque possegga di più, in virtù, dico dell'eguaglianza stessa, il popolo o il privato non può privare senza ragione l'eroe o la sua discendenza della distinzione di cui è in possesso. Ed ecco che l'eguaglianza, e la sola eguaglianza, lungi dall'essere contraria, anzi rende legittima la *distinzione* stessa dei ranghi; e come essa è un freno per i superiori a non soverchiare illegittimamente gl'inferiori, è del pari un freno degli inferiori a pro dei superiori, onde non essere a capriccio spogliati dei frutti dell'industria, dei talenti e del coraggio.

Se vogliamo parlare con esattezza, l'eguaglianza non è veramente un diritto, ma bensì essa è la *misura* e la salvaguardia naturale dei diritti.

Ma poniamo che nella popolazione di quest' isola si facessero leggi o suntuarie o agrarie, le quali limitassero le proprietà delle famiglie al puro bisognevole, e il di più per un assoluto comando lo togliessero ai proprietarj per darlo ai più poveri; cosa ne deriverebbe egli? Oltrechè tale costituzione sarebbe contraria ai primitivi naturali diritti, come sopra abbiamo dimostrato, essa sarebbe la sorgente di una universale inerzia, l'ostacolo maggiore alla prosperità nazionale, alla

popolazione, all'industria, al coraggio, ai progressi della coltura e dell'incivilimento della società. Chi sarebbe in fatti tanto sciocco da sudare affaticandosi oltre un dato segno di necessità con la previdenza di dovere affaticare per altri? Con qual coraggio procurare, senza speranza di migliorare, o lumi o arti o scienze o copia di ricchezze per essere certamente privato dei beni che sogliono recare? Ne verrebbe adunque che ognuno, limitato al puro bisognevole, non potrebbe opportunamente soccorrere l'impotente, l'ammalato, il difettoso che pure si ritroverebbero sempre nella società; che non potrebbonsi premiare i servigi altrui nè incoraggiare coi premj pubblici o con la riconoscenza privata le virtù sociali; che ognuno dovendo limitarsi necessariamente al travaglio ed all'economia, l'ignoranza, i pregiudizj, gli errori, la rozzezza dei costumi, la ferocia delle passioni e la durezza del cuore sarebbero il retaggio inevitabile di una tale situazione. E quindi lo stato sarebbe nella massima depressione, languore, barbarie e debolezza. Laonde per fare il bene di tutti non si farebbe realmente quello di alcuno.

È dunque chiaro che l'eguaglianza di *beni* e di *condizioni* è una chimera in natura, ed una chimera del pari ingiusta che nociva. Chè tentare d'introdurla con le istituzioni umane sarebbe un tentare l'oppressione e la degradazione della specie umana; e che essa diverrebbe dannosa assai più per coloro al giovamento dei quali si temesse, che, non osservata, potessero abusarne. Che la *disuguaglianza*, per lo contrario, di beni e di stato è inevitabile; che dessa è una conseguenza natu-

rale delle cose e dei diritti umani, ed un effetto del rispetto usato all'eguaglianza; e che finalmente fino ad un dato segno essa è la più utile, anzi necessaria condizione di uno stato.

Io credo finalmente superfluo di parlare della disuguaglianza di *autorità* nata dalla costituzione del governo civile. Il volgo sente con troppo di forza che una città senza leggi, senza governo e senza autorità; una città in cui il malvagio non fosse contenuto, corretto e spaventato da una forza preponderante e legittima, sarebbe una spelonca di bestie feroci ed una vera immagine del caos. E quindi è che per fare appunto rispettare l'eguaglianza è necessario introdurre l'*impero* e la *obbedienza*.

Che nelle condizioni della costituzione della sovranità inchiudendosi realmente una vicendevole servitù fra chi comanda e chi ubbidisce, con la sola differenza, che in chi comanda la servitù va accompagnata dalla dignità, perchè il di lei scopo ed il di lei unico dovere, d'onde partono tutti i suoi diritti, essendo la massima felicità nazionale, ella deve rivolgere tutte le sue cure e deve far confluire tutti i suoi benefici effetti unicamente in chi serve; ciò appunto tende a mantenere la felicità comune con la proporzione e con le regole dell'eguaglianza. È perciò che in nessuna parte l'eguaglianza trovasi sì ben promossa, protetta e difesa, quanto in una buona società civile, cioè in un popolo retto da un forte e ben subordinato governo, in cui tutti siano servi della legge e nessuno del privato. Che se mai su di ciò rimanessero tuttavia delle idee confuse, sarebbe più op-

portuno schiarirle nell'atto che si spiegasse *che cosa sia libertà.*

Avanti però di dimettere questo foglio, taluno potrebbe chiedermi una vera e ristretta *definizione* dell'eguaglianza di cui fino a qui abbiamo ragionato. Dicasi una *parafrasi*, o la spiegazione del vocabolo, piuttosto che una filosofica definizione. Una idea semplice e relativa non si può filosoficamente definire. « Qui l'egnaglianza non è altro che lo stato medesimo dei diritti naturali umani in quanto in ogni individuo non sono o maggiori o minori che in ogni altro individuo. = Taluno potrebbe anche dire non essere altro che l'*identità* di misura o sia l'esistenza della stessa quantità di diritti in tutti gl'individui umani. »

A fine poi di conciliare tutte le idee esposte in questo scritto, è mestieri di fare una importante e vera distinzione fra il diritto considerato in sè stesso e l'*oggetto* del diritto, che è la cosa su cui egli si versa. Quello che appellasi *jus* è una cosa puramente astratta, intellettuale, incorporea, come, per esempio, l'anima: per lo contrario l'oggetto su cui il diritto si versa può essere ed è quasi sempre una cosa concreta, sensibile e materiale. Così il *jus* di dominio è una cosa intellettuale ed indivisibile: per lo contrario l'oggetto del dominio è un cosa materiale, come l'oro, i campi, le case. E siccome accade benissimo che molte anime umane abitino diversi corpi di grandezza disuguale, benchè essi siano fra di loro uguali; anzi una stessa anima in età differenti si esercita e sta unita ad un corpo di differente grandezza, senza scemare o aumentare niente della sua so-

stanza, così i diritti umani possono riguardare ed agire su oggetti esterni di *estensione* differente, senza scemare della loro *intrinseca* quantità.

Così si verifica, com'essi, benchè esistenti egualmente in diversi individui umani ed esercitandosi su di soggetti *disuguali* nell'atto che stanno per urtarsi o per collidersi o per equilibrarsi, fanno sempre sentire la loro *eguaglianza*. Due atleti egualmente robusti posti alla guardia l'uno di un picciolo effetto e l'altro di un assai maggiore, non si possono l'un l'altro soverchiare per rapirselo; e quantunque vengano caricati di pesi disuguali non lasciano però di essere dotati di forze affatto eguali: così il pastore nella sua capanna ed il grande nel suo cocchio dorato sono egualmente *inviolabili*, e su disuguali oggetti manifestano una *pari* forza nei loro diritti. In breve, l'eguaglianza risiede nei diritti, e la disuguaglianza nei soggetti esterni su cui si esercitano.

Ecco *cosa sia l'eguaglianza*, e come debbasi intendere, applicare ed esercitare.

CHE COSA È LIBERTÀ?

Que chaque citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres et dans une excessive dépendance de cité : ce qui se fait toujours par les mêmes moyens ; car il n'y a que la *force* de l'État qui fasse la *liberté* de ses membres.

J. J. Rousseau, Contract social, liv. 2, chap. 12.

Eccomi rivolto alla moltitudine a parlare di *libertà* dopo averle parlato dell'eguaglianza. Argomenti sono questi l'uno all'altro intimamente connessi, e su dei quali per mala sorte essa ha adottate delle idee egualmente false e pericolose. Se l'avidità di possedere e di godere la vita senza fatica, e di conciliarsi per ogni mezzo i maggiori riguardi de' suoi simili in società, troppo naturale all'uomo, ingerisce nel volgo un'idea d'una eguaglianza assoluta di beni e di condizioni; del pari la brama illimitata di soddisfare ogni propria volontà, altrettanto naturale al cuore istrutto dalle sole passioni, dipinge alla rozza moltitudine la libertà sotto l'aspetto di una facoltà di fare tutto ciò che piace senza dipendere da chicchessia. Quindi la libertà predicata al volgo come un diritto assoluto dell'uomo, senza spiegare il vero senso, e senza

segnarne con forza i giusti confini non cogli oracoli soli del giusto, ma con le persuasioni irresistibili dell'evidente privato interesse, rendegli odioso ogni legittimo potere, e in lui affievolisce l'impero onnipossente di quell'opinione pubblica che rende rispettabili le leggi, che inspira riverenza alla magistratura, e fin anche lo porta a rivoltarsi contro quella sommessione che è tanto necessaria alle classi superiori della cittadinanza per la comune armonia e felicità. In breve, l'eguaglianza e la libertà mal intese spingono alla licenza ed all'anarchia. Esse poi vengono sempre mal intese quando non vengano chiaramente spiegate. Tale fu e sarà sempre la sorte del volgo in ogni secolo ed in ogni paese, che in forza di quell'ignoranza che pare a lui riservata, e di quella intemperanza morale naturale all'uomo, per cui rendonsi necessari i governi, egli debba sempre essere portato e nelle opinioni e nelle passioni sue all'*estremità* delle cose.

È dunque necessario di ovviare alle conseguenze di questa sfrenata e nociva maniera di pensare, sgombrando le illusioni dell'errore, e mostrando ad un tempo stesso alla moltitudine ciò che richiegga il suo vero interesse. Ma forse dovremo noi eseguire ciò coll'esporre amplamente tutti gli aspetti della verità, o veramente dovremo limitarci ai rapporti soli che di presente possono interessare? Chiunque mediocremente istrutto non ignora che la *vera sociale libertà*, contraria del pari alle angustie dell'oppressione ed alle sfrenatezze della indipendenza, consiste unicamente nella facoltà di esercitare senza ostacolo tutti quegli atti che pos-

sono farci felice senza l'altrui ingiusto nocumento; e che perciò essa si ottiene praticando soltanto la giustizia e le virtù sociali. Perciò è noto che la *situazione* unica, acconcia e naturale di questa preziosa facoltà, lontana egualmente dal dispotismo e dall'anarchia, rinviensi soltanto là dove esiste un forte e ben subordinato governo, nel quale il privato, o rivestito o nudo di autorità, non possa nulla, e la legge abbia la maggiore possibile autorità. Fino a che vi saranno degli uomini, delle passioni e degli errori, converrà sempre non solo persuadere, apparecchiare e costituire, ma eziandio *costringere* coll'urto e coll'equilibrio delle tendenze e dei poteri le società intere ad essere felici. Tutto questo si sente non solamente dal politico, ma da ogni uomo che conosca anche per poco i suoi simili.

Ma fornita la mente di queste benchè vere nozioni sulla libertà sociale e di altre simili generali idee, si crederebbe forse di possederne quei rapporti che sono necessarj da conoscere onde applicarle utilmente al diritto, alla morale ed alla politica? Ma no. È troppo evidente che la libertà sociale essendo estesa quanto lo sono tutte le leggi possibili sociali, le quali in sostanza non sono se non se impulsi o limitazioni della stessa libertà umana; che inoltre salendo alle *cagioni* che la possono e debbono fondare, promuovere e mantenere, deve il pensiero aggirarsi su tutte le circostanze fisiche, politiche e morali operanti su di una società; e che perciò chiunque conoscere ne volesse la natura ed i mezzi che la mantengono in una guisa utile alla pratica, debb'essere ver-

sato e padroneggiare in una guisa suprema tutta quanta la scienza della legislazione e della politica delle nazioni.

Voler pertanto istruire il popolo sulla libertà presa nella sua totale estensione sarebbe un progetto egualmente impossibile che ridicolo, e solo atto a palesare la stupidità dello scrittore che tentasse di eseguirlo.

Lasceremo noi dunque, in vista di tali riflessi, la moltitudine senza istruzione veruna su di questo argomento? Ma ciò sarebbe lasciarla in un errore sommamente nocivo specialmente in questi tempi, e potrebbe a ragione uno scrittore essere accusato d'inumanità. Se l'impero dell'opinione, che avvezza e mantiene uomini liberi alla subordinazione dei governi, è il grande legittimo vincolo delle società, non sarebbe egli permetterne la dissoluzione e l'eccidio lasciando sussistere gli errori dell'anarchia?

Risulta dunque dalle precedenti riflessioni combinate, essere necessario di limitare le nostre osservazioni a quegli aspetti soli della libertà che *interessano* la moltitudine e i di cui rapporti possono essere da lei compresi. Questi principalmente riduconsi a due soli:

1.° Alla dipendenza dalla sanzione delle leggi, indotta dal comune vantaggio e dalla *forza* preponderante del governo.

2.° Alla dipendenza dalle migliori classi dello stato (mantenuta per altro l'eguaglianza dei diritti) indotta dalla forza del bisogno e dalla comune utilità e protetta dal governo.

Ciò spiegato ed afforzato con la voce stessa

dell'interesse d'ognuno, si può lusingare che la *istruzione* potrà prevenire nella miglior maniera possibile dipendente da lei, i cattivi effetti che si temono dall'illusione, dall'errore, dall'avidità, dall'interesse e dalle sregolatezze della irreligione, lasciando di compiere l'opera per gli altri impulsi che dipendono dalla condotta e dal maneggio degli interessi e delle imprese, alla prudenza ed all'umanità dei Direttori delle nazioni. Ritorno alla moltitudine, ed imprendo il mio assunto col seguente racconto.

EPOCA PRIMA (*a*).

Eravi in Arabia un popolo chiamato *Troglodita* discendente da quegli antichi Trogloditi, i quali, se noi dobbiamo prestar fede agli storici, rassomigliavano più alle belve che agli uomini. Questi però non erano selvaggi come i loro antenati. Avevano un re di origine straniera, il quale volendo correggere e punire i delitti li trattava con fermezza; ma eglino congiurarono contro di lui, lo uccisero ed esterminarono tutta la famiglia reale. Ciò fatto si radunarono per formarsi un governo a modo loro, e dopo molti dispareri, crearono dei

(*a*) Il seguente racconto, per quello che riguarda la *prima epoca*, io l'ho tratto intieramente dall'immortale presidente di Montesquieu, *Lettres Persanes*, *Lettre XI*. Siccome mi abbisognava appunto una parte simile a questa, così io avrei creduto per lo meno superfluo d'immaginarla di nuovo. Aggiungerò che forse anche sarei stato accusato di una emulazione temeraria se avessi osato di tentarlo.

magistrati. Ma poco dopo di averli eletti divennero loro insopportabili, e del pari gli esterminarono.

Questo popolo, libero da questo nuovo giogo di *dipendenza civile*, non consultò omai più che la propria indole sfrenata ed intollerante: ond'è che tutti i particolari convennero di non ubbidire a chicchessia, e che ognuno in avvenire attenderebbe unicamente ai suoi interessi senza consultare quelli degli altri. — Questa unanime risoluzione lusingava assaissimo tutti i particolari: Eglino dicevano — Per qual ragione debbo andar io a stancarmi nel lavorare per della gente della quale nulla m' importa ? Io penserò unicamente a me stesso; io vivrò felice: che importa a me che gli altri stiano bene o male? Io mi procurerò tutto l'occorrente, e purchè io lo abbia, a me non preme che gli altri Trogloditi siano miserabili.

In questo stato di cose, voi vedete, o lettori, che quel popolo aveva la massima *libertà* ed *eguaglianza* di condizioni. Egli non dipendeva da verun governo che a lui comandasse nè da verun privato che assoggettasse la di lui fatica col bisogno. Credete voi che così egli si trovàsse bene? Avanti di deciderlo, vi prego di badare attentamente al progresso della storia.

Si era allora nel mese di seminare le terre. Ognuno disse: Io non lavorerò il mio campo se non perchè mi fornisca il grano che mi abbisogna per alimentarmi: una più grande quantità sarebbe inutile; ed io non voglio affaticarmi senza ragione.

È però da notare che le terre di quel piccolo regno non erano della stessa natura; alcune di

esse erano aride e montuose, e le altre, situate in un basso terreno, erano irrigate da molti rivi. Ora in quell'anno la siccità fu talmente grande che le terre poste all'alto mancarono affatto di raccolto, nel mentre che le altre che poterono essere irrigate furono fertilissime. Allora i popoli della montagna gridarono per la fame e chiesero soccorso a quei della pianura; ma questi, piena l'anima di avidità e chiuso il cuore alla compassione, nè dovendo ubbidire a governo alcuno che soprintendesse a far distribuire il raccolto o a procurarne almeno dagli stati esteri, ricusarono di dividerlo coi bisognosi abitanti della montagna, talchè essi in molta parte emigrarono dal paese per andare a mendicare altrove; parte perirono dalla fame, ed altri pochi con miseri avanzi e con cattivi cibi rimasero ivi nel paese.

L'anno successivo fu piovosissimo, onde la parte emigrata degli abitanti de' luoghi alti, ritornati alle loro case, vi ottennero una straordinaria fertilità, e le terre basse furono sommerse sotto l'acqua. La metà del popolo gridò una seconda volta per la fame; ma que' miserabili trovarono della gente altrettanto dura quanto essi.

Uno dei principali abitanti aveva una moglie assai bella; il suo vicino ne divenne innamorato e gliela tolse. Si mosse perciò una grave contesa fra di loro, e dopo assai ingiurie e percosse, che si diedero scambievolmente, finalmente convennero di rimettersi alla decisione di un Troglodita, il quale nel tempo che sussisteva la Repubblica aveva avuto qualche credito. Quindi recaronsi a lui e vollero esporgli le loro ragioni. Ma quel

Troglodita ciò sentendo rispose loro: « Che importa a me che quella donna sia piuttosto vostra o di quell'altro? Io ho il mio campo da lavorare, nè sarò così sciocco da perdere il mio tempo ad ultimare le vostre differenze ed a curare i vostri interessi, e frattanto trascurare i miei. Io vi prego a lasciarmi in pace ed a non importunarmi più con le vostre contese. » E così dicendo egli li lasciò e andò a lavorare la terra. Il rapitore ch'era il più forte, giurò che sarebbe piuttosto morto che restituire quella donna, e l'altro, penetrato dall'ingiustizia e dalla violenza del suo vicino e dalla durezza dell'arbitro, se ne tornava disperato, allorchè egli ritrovò sulla strada una donna giovane e bella: egli non avea più la sua, e quella gli piacque, e gli piacque viemaggiormente allorchè egli seppe che essa era la moglie di quello che egli avea voluto prendere per arbitro, ed era stato così poco sensibile alla sua sventura. Egli quindi la rapì e la condusse alla propria casa.

Eravi un uomo che possedeva un campo assai fertile da lui coltivato con grande cura. Due dei suoi vicini unironsi, e lo cacciarono a forza dalla sua casa, occuparono il suo campo e fecero tra di loro un'unione per difendersi contro tutti quelli che volessero usurparlo; ed effettivamente così si sostennero per lo spazio di parecchi mesi; ma l'uno dei due annoiato di dividere ciò che poteva aver solo, ammazzò l'altro, e divenne solo padrone del campo. Il suo dominio non fu lungo. Due altri Trogloditi vennero ad assalirlo, e trovandosi egli troppo debole per difendersi, fu ammazzato.

Un altro Troglodita quasi affatto nudo vide

della lana da vendere e domandò quale ne fosse il prezzo. Il mercante disse fra sè stesso: naturalmente non dovrei sperare dalla mia lana altro danaro se non quanto ne occorrerebbe per comperarne due misure di frumento: ma io la voglio vendere quattro volte di più a fine di averne otto misure. Convenne quindi al compratore della lana di sborsare il prezzo richiesto, se volle ottenerla. Allora il mercante che avea venduta la lana disse: Io sono ben contento, ora avrò del frumento. Che dite voi, rispose l'altro? Voi avete bisogno di grano? Io ne ho da vendere; ma il prezzo forse vi sorprenderà, perchè voi sapete che il grano ora è sommamente caro, e che la carestia regna presso che da per tutto. Ma datemi addietro il mio danaro e vi darò una misura di grano; altrimenti vi protesto che io non me ne voglio privare anche se voi doveste crepare di fame.

Frattanto una malattia crudele, prodotta dai cibi immondi, e mal sani di cui si dovettero pascere molti di quegli abitanti, e dai disagi di una vita affaticata, devastava quelle contrade. Un medico abile vi giunse dai paesi circonvicini e vi apprestò dei rimedi così opportuni ch'egli guarì tutti quelli che si posero sotto la sua cura. Cessata la malattia egli andò a casa di tutti quelli che egli avea curati a dimandare il suo salario; ma con somma ingiustizia e ingratitudine gli fu negato. Egli quindi ritornò nel suo paese ove giunse stanco dal lungo viaggio.

Poco dopo però egli seppe che la stessa malattia si faceva di nuovo sentire ed affliggeva più che mai quella terra ingrata. A questa volta i

Trogloditi non attesero che quel medico andasse a loro, ma bensì eglino recaronsi a lui per implorare soccorso. Ma egli rispose loro: Andate, uomini ingiusti, voi avete nell'anima un veleno più mortale di quello da cui vorreste guarire; voi non meritate di occupare un luogo sulla terra, perchè non avete nè moderazione nè governo nè umanità, e perchè le leggi della giustizia o non sono da voi conosciute o sono da voi sprezzate. Io crederei di offendere gli Dei, che vi puniscono, se mi opponessi alla giustizia della loro collera (*a*).

Io non la finirei mai se volessi riferire tutti i disordini, le ingiustizie, i delitti, gli assassinj e gli orrori d'ogni genere che immersero in un abisso d'infelicità quel popolo che, senza moderazione, senza freno e senza leggi, godeva della pretesa volgare libertà. Basti solo quello che ne ho riportato per far sentire quali siano le conseguenze dello stato di assoluta ed illimitata libertà ed eguaglianza; conseguenze che accaderebbero in qualunque altro paese del mondo che volesse imitare i Trogloditi. Per non aver quel popolo saputo conoscere le vere leggi della libertà sociale, indispensabili da quelle della giustizia e della

---

(*a*) Fino a qui il sopra lodato Montesquieu. Per l'ulteriore continuazione io avrei amato che il celebre milord Littleton, il quale nelle sue *Lettere di un Persiano in Inghilterra al suo amico a Ispaan*, ove si trova la continuazione dell'Istoria dei Trogloditi incominciata da Montesquieu, mi avesse somministrato il restante del quadro relativo ai tempi in cui io scrivo, ma l'inglese scrittore nulla mi ha somministrato all'uopo.

dipendenza da un sovrano, e per averle infrante per secondare ciecamente la propria avidità, giunse a rovinare sè stesso, ed ognuno per voler essere troppo *libero* fu lo schiavo di mille tiranni; per non aver voluto ubbidire ad un governo egli dovette combattere contro la fame, la violenza, gli assassinj, le malattie, e ciò non ostante essere doppiamente schiavo ed infelice, talchè dovette vedere verificarsi il proverbio turco, Che fa più male una notte sola d'anarchia che dieci anni di tirannia. Ma d'onde tutto questo? Dalla cupidigia e dalla ignoranza. Sì, la cupidigia e l'ignoranza divennero le due uniche sorgenti di tutti i mali di quel popolo, come lo sono di tutta la vita dell'uomo. La cupidigia e l'ignoranza, ecco i due genj malefici della specie umana; ecco i decreti della sorte che hanno rovesciati gl'imperj; ecco gli anatemi celesti che hanno colpite le mura un tempo gloriose delle antiche celebri e fiorenti città, e che in questi medesimi tempi minacciano eccidj, incendj e ruine.

EPOCA SECONDA.

Accadde ben presto che i Trogloditi, stanchi dei mali che scambievolmente si recavano, sospirarono con ansietà appresso alla pace, e riflettendo sulle sciagure che producevanli si dissero l'uno l'altro: « Noi scambievolmente ci rechiamo dei mali orribili per voler secondare le nostre passioni; e ciascuno di noi per invadere ogni cosa fa sì che nessuno possegga veramente quello che ha; ciò che uno rapisce oggi gli vien tolto do-

mani; ognun vuol essere indipendente e nessuno rimane libero. Stabiliamoci dunque di comune consenso degli arbitri che giudichino le nostre pretese e pacifichino le nostre discordie. Quando il forte sorgerà contro del debole, l'arbitro lo reprimerà, ed egli disporrà delle nostre forze per tenere in freno la violenza; e la vita e le proprietà di ciascuno di noi saranno sotto la protezione e la garanzia comune, e noi godremo tutti dei beni della natura.

Così nel senso di questa popolazione si formarono delle convenzioni espresse, che divennero la regola delle azioni dei particolari, la misura dei loro diritti e la legge dei lore rapporti.

Siccome però rimaneva tuttavia in essi assai veemente l'amore dell'indipendenza, alla quale essi non rinunziarono che loro malgrado, costretti dalla prepotente forza delle sciagure provate, così per questa gelosia della lor libertà crearono un governo affatto popolare. Quindi elessero fra di loro degli *agenti* ai quali confidarono la bilancia dei diritti e la spada per punire le trasgressioni dei malvagi.

Ma in quegli agenti, il tempo e l'opportunità dell'autorità loro confidata avendo aperto lo sfogo al fermento represso della cupidigia, si appropriarono i poteri dei quali non erano che custodi, ed impiegarono i fondi pubblici a corrompere le elezioni, a cattivarsi dei partigiani e a dividere il popolo stesso fra di lui. Con questi mezzi perpetuarono in loro medesimi e nelle loro famiglie il comando; e lo stato agitato dagli intrighi degli ambiziosi, dalle largizioni dei ricchi faziosi, dalla

venalità dei poveri oziosi, dalla ciarlataneria degli oratori, dall'audacia degli uomini perversi, dalla debolezza degli uomini virtuosi, lo stato fu travagliato da tutti gl'inconvenienti della repubblica popolare. Così questo governo introdotto in quel popolo avido e non virtuoso, produsse mille tiranni alla libertà pubblica, e infinite vittime furono immolate alla pretesa libertà di questo governo (*a*).

EPOCA TERZA.

In mezzo a queste dissenzioni si affacciarono alla repubblica dei Trogloditi poche truppe persiane, e senza molta resistenza conquistarono quel paese. Ciò fu per lui una vera felicità. I conquistatori vi apportarono e stabilirono un governo

---

(*a*) Non si nega che la democrazia, allorchè viene costituita senza inganno o violenza, non possa riuscire un governo legittimo al pari di ogni altro che formato venga con simili condizioni; ma egli è del pari vero e può ad evidenza dimostrarsi che s'egli può convenire ad un popolo piccolo, non per anco corrotto dai vizj sociali e situato in guisa da non essere ammollito e corrotto, per lo contrario non può convenire ad una nazione in cui si ritrovano circostanze contrarie alle sopra indicate. Forse ci verrà fatto di persuader ciò con uno scritto in cui verranno esaminate le seguenti quistioni:

I. Cosa sia la democrazia e quali i di lei essenziali requisiti.

II. Quali siano le condizioni e le qualità che un tale governo deve presupporre in un popolo per essere istituito, e quali debbano continuarvi per essere durevole.

moderato in cui i poteri distribuiti si contrabbilanciavano con una felice reazione ed armonia, e le passioni vigorose, ma regolate, e poteri individuali di concerto influivano al bene universale. Soprattutto i beni erano distribuiti con una gradazione lontana del pari da una smoderata ed opprimente sproporzione, e da una forzata ed assoluta parità. La morale era pura ed animatrice dell'industria e dello scambievole soccorso. La religione era la più sociale che rinvenir si potesse: essa era la religione di Zoroastro (*a*). Quindi nel giro di un mezzo secolo fra gli individui di quella nazione si stabilì un felice equilibrio di forze e di azione che formò la comune sicurezza e libertà. Ivi svegliossi un fermento di emulazione e d'industria che moltiplicò i prodotti dei fondi, delle arti e dei lumi, e nell'atto che si accresceva il numero dei consumatori, si accresceva pur quello dei comodi privati e delle forze pubbliche. Il nome

---

(*a*) La parte morale del sistema religioso di Zoroastro era del tutto pacifica, sociale, ed animatrice dell'industria e della prosperità nazionale. Nei passi che il Sadder e il Zend-A-Vesta hanno conservato di lui, egli dice: « L'azione più aggradevole a Dio è di coltivare la terra, di voltarla e rivoltarla, di condurvi delle acque correnti, di moltiplicarvi le piante e gli esseri viventi, d'aver delle greggie numerose, delle giovani vergini feconde, molti figli, ecc. » Perciò si vede tuttavia l'*Aderbiam* moderno che fa una parte della Media antica, le montagne del *Kourdestan* e del *Diarbekr* riempite di canali sotterranei, per mezzo dei quali gli antichi abitanti conducevano le acque in secchi terreni per renderli fecondi; le quali cose erano per essi altrettanti atti meritorj (Vedi Hide ed Henrilord).

di equità e di giustizia fu riconosciuto e riverito: l'eccesso delle ricchezze fu attemperato e corretto, non con la violenza delle partigioni comandate o con limitazioni prefisse al loro aumento da un codice sospettoso ed impotente, ma bensì da un impulso libero e volonteroso delle passioni dei ricchi, abilmente dirette con un secreto avviamento dalla prudenza delle leggi che avevano saputo annettere agli atti di beneficenza un premio ed un compenso di opinione, coronandole con la gloria e coi contrassegni della pubblica stima, graduati con una avveduta proporzione alla loro diversa importanza ed utilità. Tale cosa però in quel solo governo poteva eseguirsi, perciocchè in esso solamente l'interesse privato essendo immedesimato col pubblico non potevano venir estimate che quelle cose che erano conformi al bene generale, ed i poteri individuali essendo nella massima dipendenza dalla forza dello stato, non rimanevano altri mezzi di distinguersi fuorchè le imprese della virtù sociale e del patriottico eroismo. Laonde scorrendo quel paese si vedevano le città piene di popolazione attiva, colta e laboriosa, i campi coperti di messi, le valli di gregge, i colli di frutti, il mare di vascelli, e la nazione fu possente, celebre e felice.

EPOCA QUARTA.

Tanta proprietà e tanto splendore dei Trogloditi mosse la invidia e la gelosia di una vicina nazione che ritrovavasi assai meno felicemente costituita e meno possente. Il di lei governo temè

che cresciuto vie più il potere dei Trogloditi non pensassero in qualche tempo a formare progetti d' invasione contro di essa, o che almeno l'esempio del più bel governo vicino non isvegliasse nel proprio popolo la brama di pareggiare quello in prosperità; e quindi che non richiedesse da' suoi direttori una riforma utile nel sistema di governare. Essa avrebbe sotto qualche pretesto mossa la guerra ai Trogloditi; ma tanto non ardiva stante la troppo dichiarata loro superiorità in forza ed in ricchezze. Ella quindi ebbe ricorso all'astuzia ed al tradimento: ella inviò segretamente degli emissarj fra i Trogloditi, i quali spargessero delle massime sediziose contro del governo, inspirando ad alcuni del popolo sentimenti di malcontento e brama di riforme. Il governo dei Trogloditi, non poteva essere o cangiato o riformato senza la decadenza e la rovina della nazione; ed era appunto ciò che i gelosi suoi vicini ricercavano. Per ottener ciò gli emissarj s'insinuarono tanto presso dei più ignoranti della nazione quanto presso di coloro cui una cattiva condotta aveva rovinati, e dei quali si ritrova sempre qualche numero anche nei migliori stati. È però da notare che la maggior parte di costoro erano avventurieri degli altri stati, trattivi dalla lusinga di migliorare la loro sorte dopo aver dissipato in patria il lor patrimonio, perduta la loro riputazione e spenta la speranza di più far risorgere la loro fortuna. Costoro, piena l'anima di corruzione, di ardimento, e intraprendenti d'ogni misfatto, non potevano sperare di cangiar la loro sorte che con qualche novità pericolosa allo stato. La calamità pubblica poteva

sola essere la divinità loro soccorritrice. Guadagnati dagli emissarj coll'oro e con la prospettiva d'un cangiamento di cose favorevoli alla loro disperata situazione, spargevano fra i loro simili e fra i semplici ed i più agiati, dogmi d'innovazione e di rivolta contro del governo, che lusingavano la volgare avarizia ed ambizione. Noi conveniamo, dicevano essi, che la nazione dei Trogloditi è brillante, che il governo è ben costituito ed amministrato, che verun cittadino non vien privato della libertà se non a norma del dettame delle leggi da lui conosciute, che non soffre soperchieria dal ricco e dal potente, o se mai la soffrisse, i suoi diritti vengono tosto rivendicati dalla pubblica forza; in breve, che la condizione politica di ognuno, tanto per la costituzione, quanto per l'amministrazione, è forse la migliore possibile; ma dopo tutto questo si dirà forse ch'egli non rechi a molti un grave torto, e che non abbisogni di riforma, e di una grande riforma?

Quale è il fine legittimo d'ogni governo possibile umano, se non se la sicurezza ed il ben essere del maggior numero? Cosa è ciò che rende avanti ogni altra cosa l'uomo libero e felice, se non se la soddisfazione de' suoi reali bisogni e il godimento delle comodità della vita? Ma cosa altro mai, se non che i *beni di fortuna* possono renderlo tale? Cosa importa a me che io non venga imprigionato dal ministero pubblico o perseguitato dal potente, mentre mi è forza di sudare nel travaglio, vendere le mie fatiche al ricco, umiliarmi avanti a lui per ottenerne un pezzo di pane che mi sottragga dalla morte? Il bisogno non è egli

una potenza egualmente forte, anzi assai più forte ed estesa della forza stessa? Non vengo io forse egualmente privato di libertà dalla fame, come dalle catene? Sì, la forza ed il bisogno, se sono le due uniche generali *cagioni* che possono privare suo malgrado l'uomo di libertà, facendogli praticare ciò che non bramerebbe, egli è troppo chiaro che il governo non proteggè la libertà interamente, invigilando soltanto alla ripartizione ed all'esercizio del *potere*, ma ch'egli è preciso suo dovere di stabilire e di vegliare altresì alla ripartizione universale delle *ricchezze*. Se in virtù dell'*eguaglianza* dei diritti un cittadino non mi può di suo privato arbitrio fare la minima violenza, e, rapporto a lui, io sono perfettamente indipendente, e perchè io dovrò dipendere da lui in una guisa più umiliante, più dura e più estesa, vale a dire in forza del *bisogno?* Se la società deve procurare che le forze e le azioni private vengano egualmente dirette alla comune felicità, se essa supplisce alle ingiurie della natura che distribuì disugualmente le facoltà *fisiche* d'ogni individuo col riunire tutte le sue *forze* alla difesa di ognuno, se essa ripara alla disuguaglianza delle facoltà *morali* degli individui coll'*istruzione*, per quale oggetto immediato ella prende tali cure, se non affinchè niuno venga soverchiato dalla superiorità dell'altro, e, in una parola, se non perchè ognuno sia socialmente *libero* ed *eguale?* La libertà e la eguaglianza, diritti primitivi ed inviolabili di ogni uomo sociale, non ridurrebbonsi essi ad una nuda *facoltà*, cioè ad una vana parola, se mancassero i mezzi di *esercitarli* in società? Ognuno adunque

ha diritto ad usare di tali mezzi. Egli è dunque evidente che le ricchezze, l'influenza delle quali sulla libertà è assai grande, debbonsi assumere dal governo in una precipua considerazione. E se egli non assume una tale provvidenza, non resta forse a noi la difesa naturale della nostra libertà? Se la società o l'autorità pubblica non ci difende o non ci protegge quando ne abbisogniamo, non rivive forse in noi il diritto della forza privata? Abbiamo noi rinunziato al di lui esercizio per sempre, e fin anche al segno di essere distrutti o non piuttosto col solo fine di ottenere sicurezza e felicità? Rompiamo dunque questi legami ingiuriosi del pari che oppressori appostici dall'opulenza; rovesciamo le insultanti barriere che frappongono fra di noi e i ricchi una sì grande distanza, e collocano da una parte i comodi, il fasto ed il potere, e dall'altra la miseria, lo squallore e la servitù.

Tali erano le massime turbolente ed incendiarie di quel branco di sediziosi, le quali, sparse con artifizio e rinforzate da promesse lusinghiere, conciliarono loro un considerabile partito, talchè alla fine convennero di radunarsi in un dato luogo fuori della città, onde deliberare segretamente dei mezzi ad effettuare la sospirata e progettata novella ripartizione delle ricchezze dei Trogloditi. Giunto il giorno e fatta la radunanza, il governo ne fu tosto informato. I prudenti capi che presiedevano alla di lui direzione compresero a prima vista che i divisamenti di quella infame radunanza potevano agevolmente attraversarsi, e con la forza sarebbe stata facil cosa dissiparne i membri, e con

esemplari castighi spegnere i germi di ogni nuovo loro attentato. Quindi, assunte le più pronte e vigorose provvidenze, affinchè venisse serbata la tranquillità nell'interno della città, ed ogni abitante rimanesse al coperto da ogni insulto dei malcontenti, amò meglio di appigliarsi ai consigli della dolcezza e della persuasione, tanto più che si avvide che molti dei Trogloditi che entrarono nel partito dei rivoltosi, tratti vi furono più dall'illusione, dall'errore e dalle apparenze di proteggere una giusta causa, anzichè da un impulso di consumata malizia e malvagità. Quindi presero risoluzione d'inviar loro un vecchio Troglodita, venerabile per gli anni ed assai più dalla moltitudine stimato pel di lui carattere virtuoso e benefico, esercitato per una lunga serie d'anni nella sua patria. Felicemente a tanti pregi egli univa anche quello di una placida, illuminata e vigorosa eloquenza, le di cui pure sorgenti derivavano da un cuore pieno di sensibilità e di zelo per la felicità comune. Quindi chiamatolo a sè, gli affidarono il glorioso e difficile incarico di persuadere la moltitudine traviata a ritornare alla subordinazione, palesandogli l'origine dell'accaduta insurrezione. Al sentire il tenore della commissione, dapprima ne fu spaventato e ristette pensoso ed esitante se dovea accettarla; ma alla perfine animato dallo zelo della pubblica tranquillità, alla quale egli si offrì vittima onorata, in caso anche di qualche pericolo, accettò l'impresa addossatagli e recossi ai rivoluzionarj; e giunto ad essi, vedendo che stavano rispettosi in aspettazione

he palesasse l'oggetto della sua venuta, egli intraprese a parlare nei termini seguenti:

TROGLODITI!

Al vedermi comparire fra di voi in questo giorno ed in queste circostanze, io mi lusingo che ciò non recheravvi nè sorpresa nè diffidenza. Ognuno di voi piuttosto agevolmente supporrà che un puro e sincero zelo ed attaccamento al giusto, al ben pubblico ed al vostro miglior interesse mi abbia tratto dalla mia solitudine per innalzare in mezzo a voi una voce languida dagli anni e dall'afflizione recatami dal vedere che alcuni di voi minacciano la cosa pubblica. Voi lo sapete: io non ho mai sollecitate le protezioni della grandezza, non ho mai profuso l'oro nè gli omaggi, non ho mai impiegato il credito, non ho mai suscitate divisioni, radunate fazioni nè per salire a potere, nè per acquistare onori e ricchezze nella mia patria. Io bensì nel segreto delle mura domestiche ho goduto nel vedere i di lei progressi felici nelle arti, nelle scienze, nelle ricchezze, nella popolazione; ma sopra tutto il mio cuore ha provate le più auguste emozioni della gioia nello scorgere che splendeva fra di voi il santo fuoco della virtù, che rendeva la mia cara patria in sì fatta guisa fiorente e nell'Asia tutta venerabile e celebrata. Là fra lo sconosciuto mio ritiro, soventi volte irrigato il volto di dolci lagrime di riconoscenza verso la provvidenza e verso il più bel governo, ho diviso con voi la vostra felicità: e quante volte ho formati voti ferventi per la di lei conti-

nuazione! Quante volte ho invocato sopra di voi lo spirito dell'equità e della moderazione, che, simile alla rugiada del cielo, ravvivasse dolcemente i vostri cuori e germogliar vi facesse la rettitudine, la compassione, la beneficenza, il sacro entusiasmo della patria, e tutto infine l'almo coro delle sociali virtù! Ma, oh Dio, a quali tempi il cielo ha voluto egli mai serbarmi! Oh Trogloditi, il mio crine bianco, il sangue mio, che omai si agghiaccia entro le mie vene, mi annunziano non lontano il fine de' giorni miei. Io vado ben presto a rivedere i vostri sacri avi; e perchè volete voi che io gli affligga, e che io sia forzato a dir loro che in vece di lasciarvi sotto il giogo della virtù, diretti dalla subordinazione al miglior dei governi vi ho lasciati nemici laceranti il seno della vostra patria, e intolleranti di un necessario e felice vincolo di dipendenza e di rispetto verso le leggi e verso le classi più illustri ed agiate dello Stato? — E qui avendo egli fatto alquanto pausa, oppresso dall'emozione, proseguì: — Sì, miei concittadini, la dipendenza dal governo, una ben intesa gradazione di fortune, il rispetto e la subordinazione naturale da altre classi più opulente dello stato, sono non solo utili, ma necessarie in una società. Non è nuovo il pensier vostro *no*, non sono nuove nè le vostre lagnanze nè le vostre pretese. Se voi aveste potuto consultare la sapienza dei secoli passati, avreste veduto che in altre nazioni fu progettato un divisamento simile al vostro, ma egli fu soltanto un delirio passeggiero della licenza, che per buona sorte durare non poteva se non con la distruzione della stessa so-

cietà (1). Al ciel non piaccia mai, o miei fratelli, che io voglia una grande disparità di beni fra di voi. E come mai potrei io desiderare la corruzione, la schiavitù, la miseria e la ruina della mia cara patria? Ma il cielo stesso pur vi guardi dal bramare un'eguaglianza tale di beni, quale taluno degli stranieri fra di voi intrusi vorrebbe farvi adottare. Non ravvisate voi in quest'altro estremo terribili inconvenienti egualmente umilianti, funesti e distruttori dello stato e di voi medesimi? Affinchè anche i più rozzi possano

---

(1) Fra i molti fatti che la storia somministrare ci potrebbe in conferma dell'asserzione del testo, io stimo acconcio di sceglierne due soli, l'uno dalla storia antica, cioè da quella di Roma, e l'altro dalla moderna, cioè da quella d'Inghilterra. Nel secolo terzo di Roma, molti della plebe, che soffrivano di mala voglia la povertà, videro con invidia la miglior condizione dei nobili, e progettarono, radunati fuori di Roma, di costringerli a divider seco loro i beni, le fatiche e le dignità. Ma ne furono dissuasi da Mennenio Agrippa e disingannati della loro falsa maniera di pensare col seguente apologo, che dallo stesso Agrippa, inviato loro dal Senato, fu narrato. « Una setta d'uomini chiamati *Levellers* (dice Milord Littleton, Storia d'Inghilterra, lettera 43, anno 1646) allora insorse, i quali dichiararonsi contro ogni altro governatore fuorchè Cristo. Oltreciò, asserendo che tutti i gradi dovrebbero porsi a livello, e che una *eguaglianza* universalmente si stabilisse nei titoli e nei poderi, presentarono molte petizioni e crebbe oltremodo la loro insolenza. » Ciò avvenne appunto al tempo della famosa rivoluzione di quel regno, in cui fu abolita la dignità reale, e fatto decapitare da un'assemblea di centocinquantacinque giudici l'infelice Carlo Primo loro re: ma i progetti dell'accennata setta furono dissipati coi membri che la componevano.

intendere e toccare con mano la grande verità che io espongo, badate al seguente apologo.

Fuvvi un tempo in cui le membra del corpo nostro umano non erano in quell'armonia e subordinazione in cui al dì d'oggi sono, ma ognuno di esse si dirigeva a proprio talento, ed ognuno aveva il proprio linguaggio. Videro esse in mezzo a loro il ventre che con le loro fatiche e ministero veniva soccorso, e si sdegnarono che occupandosi esse in di lui favore, egli in mezzo di loro si rimanesse quieto, null'altro facendo che godere comodo e piacere. Quindi le altre membra congiurarono contro di lui: così convennero che le mani non recassero il cibo alla bocca, che questa non ricevesse il cibo apprestatogli, che i denti non lo masticassero e non lo tramandassero al ventre. Ma sapete voi cosa ne avvenne! Che nel mentre con questo loro risentimento pretesero di domare il ventre, elleno, le membra stesse e tutto il corpo, ridotte furono in un'estrema magrezza e languore. Laonde evidentemente compresero che il ministero del ventre non era o superfluo o pigro, ma bensì del tutto necessario, e che era del pari necessario alimentare lo stesso quanto alimentare sè medesime, poichè per di lui mezzo si travaglia il cibo d'onde si forma il sangue, che diviso e scorrente per tutte le vene apporta alle membra vita, sanità e vigore (1).

(1) V. Titi Livii Historiarum ad usum Delphini cum supplementis Ioannis Freinshemii, lib. II, cap. 5, pag. mihi 197, edit. Frederici Leonard. Parisiis, 1697.

Ecco, o Trogloditi, l'immagine dell'importanza, o, a dir meglio, della *necessità* della classe dei ricchi in uno stato, ed ecco altresì cosa ne avverrebbe dello stato medesimo e di tutti i suoi individui se si divisasse di distruggerla e di impedirne lo stabilimento. Affinchè però alcuno non v'ingerisca sospetto che io voglia sedurvi con la larva sola di una similitudine, io vi prego di rinnovarmi la vostra attenzione, giacchè m'accingo a dimostrarvene la verità di fatto con ragioni e con buone ed evidenti ragioni.

FINE

INDICE

DELLE MATERIE CONTENUTE

IN QUESTO VOLUME

ASSUNTO PRIMO

MEMORIE IN SEGUITO ALL'ASSUNTO PRIMO

BIBLIOTECA scelta di Opere GRECHE e LATINE tradotte in Lingua Italiana. Edizione in 16 *gr., carta sopraffina levigata, e coi Ritratti degli Autori.*

VOLUMI FINORA PUBBLICATI

26 *Aristotile.* La Rettorica fatta in lingua toscana dal comm. *Annibal Caro* . . . *Ital. lir.* 3 00
27 —— La Poetica volg. dal *Castelvetro* . . » 2 00
51 52 *Catullo*, *Tibullo* e *Properzio* di espurgata lezione ad uso della gioventù, col *testo*, 2 vol.» 6 00
6 *Celso.* Della Medicina, *Libri otto*, volgarizzamento di *G. A. Del Chiappa*. . . . » 4 60
15 *Cesare.* Commentarj, recati in italiano da *Camillo Ugoni*; indice generale e *Ritr.* » 4 60
14 *Cicerone M. T.* Orazioni scelte, recate in lingua italiana a riscontro del testo, e corredate di note da *G. A. Cantova* . . » 3 00
17 18 —— I tre Libri dell' Oratore trad. dal *Cantova*, e col riscontro del testo, *due vol.* » 6 50
23 —— I Frammenti de' sei libri della Repubblica volgarizzati dal princ. *Odescalchi.* » 1 74
24 —— Le Tusculane, con alcuni Opuscoli del traduttore cav. *G. F. G. Napione* . . » 3 75
34 —— I tre Libri degli Offizj o Doveri della Vita, volgarizzati da *T. Gargallo. I. ediz. mil.* » 2 00
43 —— Della Natura degli Dei. Libri tre volgarizzati da Teresa Carniani Malvezzi. — Della Vecchiezza, dell'Amicizia, ed il Sogno di Scipione dello stesso, volgarizzati nel buon secolo della lingua italiana; si aggiunge la Miloniana tradotta dal P. Cesari . » 3 50
54 —— Del Supremo dei Beni e dei Mali. Libri cinque volgarizz. da T. Carniani Malvezzi» 2 61
12 *Cornelio Nipote.* Le Vite degli Eccellenti Comandanti, recate in lingua ital. da *Pier Dom. Soresi*, col testo a fronte; e *Ritr.* . . . » 2 30
La sola traduzione italiana . » 1 74
13 *Demostene.* Le Aringhe per eccitare gli Ateniesi contra Filippo Re di Macedonia, volgar. ed illustrate dal *P. F. V. Barcovich*; col *Ritr.* » 2 30
16 *Floro L. Anneo.* Delle Gesta de' Romani. Trad. da *Celestino Massucco*, II. edizione . . » 2 61

45 e 46 *Fozio*. Biblioteca, tradotta dal Cav. *Giuseppe Compagnoni*, e ridotta a più comodo uso degli studiosi. *Due volumi* . . . lir. 7 00

21 *Kempis*. Della Imitazione di Cristo; *Libri quattro* tradotti dall'Ab. *Ant. Cesari* . . . » 1 74

37 La Chioma di Berenice, poema di Callimaco tradotto da Catullo, volgarizzato ed illustrato da *Foscolo*, con l'aggiunta delle Vite di Berenice e di Tolomeo Evergete di Visconti, e delle Lettere filologiche sul Cavallo alato d'Arsinoe di Monti, col *Ritr. del Foscolo* . . » 3 00

8 al 11 *Lampredi*. Diritto Pubblico Universale o sia Diritto di Natura e delle Genti, volgarizzato dal dottor *Defendente Sacchi*, *II. edizione* riveduta e corretta sul testo; 4 *vol.* » 9 20

25 *Longino*. Del Sublime — *Demetrio Falereo*. Della Locuzione . . . . » 2 60

Le suddette Opere separatamente » 1 30

28 *Omero*. Iliade, tradotta in prosa da *Alessandro Verri*, con annotazioni e *fig.* . . . . . » 3 50

29 e 30 —— Odissea tradotta da *Ippolito Pindemonte*. Prima ediz. mil. a cui si aggiunge la tavola delle cose notabili e dei nomi proprj in essa contenuti, 2 *vol.* col *Ritr.* . . » 6 00

32 *Orazio*. Opere tradotte da *Stefano Pallavicini* e dal P. *Luca Ant. Pagnini* . . . » 3 50

19 e 20 *Ovidio*. Le Metamorfosi recate in altrettanti versi italiani da *Giuseppe Solari* col testo a fronte, due volumi, *II. ediz.* . . » 5 65

La sola traduzione italiana . » 3 25

35 e 36 —— Le Lettere scritte dal Ponto a' suoi amici, tradotte ed illustrate con note da *Giuseppe Ant. Gallerone*. Due vol. . » 5 00

40 41 —— Fasti con la costruzione del testo; volgarizzati dal Gallerone. *Due vol.* . » 6 50

33 *Petrarca*. Opere filosofiche, prima traduzione dal latino; col *Ritratto* . . . . . » 3 00

44 —— Epistole recate in italiano da *F. Ranallin* 2 50

53 *Q. Curzio Rufo*. Delle Imprese di Alessandro Magno con i Supplimenti del Freinsemio, volgarizzamento di Pietro Manzi . . . . » 4 60

47 al 50 *Quintiliano*. I dodici Libri delle Instituzioni Oratorie tradotti da Jacopo Gariglio ed illustrati con note. *Quattro volumi* . » 12 00

42	*Ricordi* di Marco Aurelio Antonino imperatore, tradotti dal conte Michele Milano, con la Vita del medesimo Imperatore . *lir.*	2 61
31	*Saffo*, Avventure; ed *Erostrato*, Vita = di Alessandro Verri . . . . »	2 30
7	*Sallustio*. Congiura Catilinaria e Guerra Giugurtina, *Libri due* volgarizzati da Fr. *Bartolomeo da S. Concordio* . . . . »	2 61
22	—— tradotto da *Vittorio Alfieri* . . . »	1 50
1 al 4	*Tacito*. Opere tradotte da *B. Davanzati* colle giunte e supplimenti del *Brotier*, tradotti da *Raf. Pastore*. *Quattro volumi* . . . »	12 00
38 39	*Terenzio*. Le sei Commedie volgarizzate da Antonio Cesari. *Due volumi* . . . . »	6 50
5	*Virgilio*. L'Eneide tradotta da *Annibal Caro*; colla Vita e *Ritratto* . . . . »	3 50

BIBLIOTECA *SCELTA* DI OPERE TEDESCHE trad. in Lingua *Italiana*. Edizione come le antecedenti.

VOLUMI FINORA PUBBLICATI

1 *De Sonnenfels*. Scienza del buon Governo. *It. l.* 2 30

2 *Meiners*. Storia della Decadenza de' Costumi, delle Scienze e della lingua dei Romani nei primi secoli dopo la nascita di G. C. Traduz. dal tedesco di *Ant. Raineri*. Opera che serve come d'Introduz. a quella di *Gibbon* sulla decadenza e rovina del Romano Impero. » 3 25

3 al 6 *De Scheidlein*. Analisi della Processura Civile Austriaca ovvero Schiarimenti sul Regolamento Giudiziario Civile; traduzione dal tedesco di *Gaetano Senoner*, arricchita di Note, Leggi, Module per ciascun atto, non che di un Indice ragionato ed adattato al vigente Regolamento generale del Processo Civile pel regno Lombardo-Veneto, *4 vol.* » 14 00

7 *Carcano, F. M.* Appendice alla sudd. Analisi » 2 30
— In 8.° carta comune . . . . » 2 61
— In 8.° carta velina . . . . . » 3 50

8 Il Codice Civile Austriaco esposto a metodo di più pronta intelligenza, e facile ricerca delle disposizioni in esso contenute, con *Appendice* delle Risoluzioni sovrane, Decisioni auliche e Notificazioni governative state pubblicate in oggetti di legislazione civile. *Edizione seconda diligentemente riveduta e notabilmente migliorata* . . . . » 3 00

9 *Zimmermann*. Morali influenze della Solitudine sopra lo spirito ed il cuore, traduzione del prof. Carlo Villa, con *Ritratto* . . » 3 50

10 *Goethe*. Gli Anni del Noviziato di *Alfredo Meister*, Romanzo . . . . » 2 61

11 — Fausto, Tragedia, traduzione di *Giovita Scalvini*, col *Ritratto* dell'Autore . . » 2 61

12 Il Codice di Comm., esposto secondo le Riforme e le Leggi ora vig. nel Regno Lomb.-Veneto. » 2 00

13 *Mendelssohn*. Opere Filosofiche volgarizzate da *Francesco Pizzetti*, col *Ritratto* . . » 3 50

14 *Pichler*. Racconti scelti, primo volgarizzamento dal tedesco di *L. A. Parravicini*, colle Notizie intorno alla Vita e alle Opere dell'Autrice, e col *Ritratto* . . . . . . » 2 61

15 e 16 *Mengs*. Opere su le Belle Arti pubblicate dal cav. Gius. Niccola d'Azara, corrette ed aumentate dall' avv. Fea. *Due vol.* col *Ritr.l.* 7 00

17 *Gretsch*. Prediche sulla Religione scelte dalle Spiegazioni evangeliche che escono ora in luce a Vienna. Prima versione del prof. abate Giuseppe Teglio . . . . » 2 61

18 *Gesner*. Opere tradotte in prosa e in versi » 3 48

—— La Morte di Abele ed il Primo Navigatore, prima trad. in prosa di L. Ferreri » 1 74

—— La Morte di Abele, Canti cinque ridotti in versi italiani da Felice Bisazza. » 1 74

—— Idillj tradotti dal cav. Maffei . » 1 30

19 *Schiller*. Il Visionario ossiano Memorie del Conte di *** *con figure* . . . . . » 2 30

20 *Sulzer*. Viaggio da Berlino a Nizza e ritorno da Nizza a Berlino, preceduto dal Viaggio da Milano a Nizza dell'ab. Carlo Amoretti, con le Notizie su l'Autore e sul Traduttore» 3 00

21 *Klopstock*. Il Messia trasportato dal tedesco in verso italiano da Giacomo Zigno . » 3 50

22 e 23 *Chimani*. Il nuovo Amico dei Fanciulli in crocchio con essi o sia Raccolta di novissimi Racconti per istruzione ed edificazione della tenera gioventù ed anche per utile trattenimento degli adulti; versione del prof. abate Giuseppe Teglio. *Due vol.* » 5 22

BIBLIOTECA SCELTA DI OPERE FRANCESI trad. in Lingua Italiana. Edizione come le antecedenti.

VOLUMI FINORA PUBBLICATI

1 al 10 *Leprince de Beaumont*. La Scuola delle Fanciulle nella loro Puerizia, Adolescenza e Gioventù; Dialoghi tradotti dal francese da una Dama Romana; colle Notizie intorno alla Vita e alle Opere dell'Autrice, del qual corredo vanno mancanti tutte le edizioni francesi ed italiane; *dieci vol.* con *Rami*. *Ital. lir.* 17 40

11 La Scuola della perfetta Morale nelle Parabole del Vangelo e nelle otto Beatitudini, traduz. dal franc. di *F. Pertusati*, con *Rame* » 2 00

12 *La Bruyère*. Massime e Riflessioni Morali; versione di *Paolo Lanati*, col testo francese » 2 30

13 Viaggio nelle Catacombe di Roma di un Membro dell'Accademia di Cortona con *Note* ed una *Memoria* sugli scrittori delle Catacombe di *Seroux D'Agincourt*. Prima traduzione *l.* 2 61

14 e 15 *Riccardi.* La Scuola della Felicità, o sia Quadro delle virtù sociali, nel quale il precetto posto accanto all'esempio presenta la più sicura via per giungere alla felicità. Traduz. dal francese. *Seconda ediz. Due vol.* » 4 60

16 *Quetelet.* Dell'Astronomia popolare insegnata in 18 Lezioni nel volgar nostro recata ed illustrata con note da L. Ghirelli, *con Tavole* » 1 95

17 Dizionario filosofico ad uso della gioventù osia introduzione alla cognizione dell'uomo » 3 00

18 19 20 *Tardieu-Denesle.* Nuova Mitologia della Gioventù esposta in dialogo, volgarizzata da A. Lissoni. *Tre vol.* con 83 incisioni » 9 00

21 24 *Montesquieu.* Spirito delle Leggi, con Annotaz. dell'ab. Genovesi. 4 *vol.* col *Ritr.* » 14 00

25 —— Considerazioni sopra le cagioni della grandezza de' Romani e loro decadenza. » 2 61

26 Novelle di Tastu, Deschamps, Chateaubriand, Craon, Jacob, Fouinet, Rastoin, Avenel, Colet, Théaulon, Chazet, Muret, Busoni, Saint-Felix, Julvécourt, Dupin, Vigny ec. ec., tradotte da Filippo Moisè . . . . . » 2 50

27 28 29 *De-Géramb.* Pellegrinaggio a Gerusalemme ed al Monte Sinai negli anni 1831, 1832, 1833. *Opera completa in tre volumi* » 9 00

30 *Buffon.* Storia naturale compendiata da C. S. B. M. ad uso della gioventù italiana, con *dodici Tavole* rappresentanti varj quadrupedi, rettili, pesci ed uccelli; figure nere » 3 00

—— Lo stesso colle fig. colorite . . » 4 00

31 *Des Michels.* Compendio della Storia del Medio Evo. Opera adottata dal Consiglio Reale dell'Università di Francia, e prescritta per l'insegnamento della Storia del Medio Evo nei collegi reali e negli altri stabilimenti d'istruzione pubblica, versione del canonico D. Antonio Nava di Crema. » 4 00

32 *Nisard, Dom.* Storia della Letteratura francese antica e moderna; prima versione di Ferdinando Meneghezzi. . . . . . . »